ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 73 · 1989

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft

herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 73 · 1989

OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN

Manuskripte, Besprechungsexemplare und Sonderdrucke werden erbeten an:
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstr. 95, 8000 München 40

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1989
Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronischen Systeme.
Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.
Gesamtherstellung: Imprimerie Orientaliste, Leuven. Printed in Belgium

ISBN 3-447-02956-0

INHALT

Anschriften der Mitarbeiter VII

Abkürzungen IX

EDMUND BECK
Der syrische Diatessaronkommentar zu der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist 1

MICHAEL LATTKE
Sind Ephraems Madrāšē Hymnen? 38

HUBERT KAUFHOLD
Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia 44

ANDREW PALMER
The Syriac Letter-Forms of Ṭūr ʿAbdīn and Environs 68

MICHAEL BREYDY
Richtigstellungen über Agapius von Manbiğ und sein historisches Werk. 90

SAMUEL RUBENSON
Der Vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe 97

SIEGBERT UHLIG
Ein pseudepigraphischer Actaschluß in der äthiopischen Version . . 129

MANFRED KROPP
Reisediplomatie am Roten Meer im 17. Jahrhundert 137

ANDREA B. SCHMIDT
Die Refutatio des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh. 149

DORA PIGUET-PANAYOTOVA
Recherches sur les tetraconques à déambulatoire et leur decor en Transcaucasie au VII^{e} siècle 166

KONGRESSBERICHTE

Armenien: Kultur-Liturgie-Spiritualität. Interdisziplinäres ökumenisches Symposium in Mainz vom 17.-19. März 1988 (M. Kristin Arat) 213

10e Conférence Internationale des Études Ethiopiennes, Paris 23.-26. August 1988 (M. Kropp) 217

V. Symposium Syriacum vom 28. bis 31. August 1988 in Leuven
III. Kongreß für Christlich-arabische Studien vom 1. bis 3. September 1988 in Louvain-la-Neuve (H. Kaufhold) 218

IVeCongrès International d'Études Coptes (C.D.G. Müller) . . . 221

IV. Kongreß der Association Internationale des Études Arméniennes vom 13. bis 15. Oktober 1988 in Freiburg in der Schweiz (H. Kaufhold) 223

Personalia (J. Aßfalg, H. Kaufhold) 224
Totentafel (J. Aßfalg, M. Kropp) 228

Besprechungen

Maria Luisa Gatti, Massimo il Confessore. Milano 1987 (M. van Esbroeck) . 233
K.G. Sandelin, Wisdom as Nourisher, Åbo Akademi 1986 (W. Gessel) . . 234
Palladios: Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, Tome I et II, Paris 1988 (W. Gessel) 234
The liturgical portions of the Didascalia. Translation and textual Introduction by S. Brock. Selection and general introduction by M. Vasey. Bramcote Notts. 1982 (W. Gessel) 235
St. Gero, Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century, Löwen 1981 (CSCO vol. 426) (W. Hage) 235
Aṣma Giyorgis and his Work; History of the Gāllā and the Kingdom of Šawā. Edited by Bairu Tafla, Stuttgart 1987 (M. Kropp) 237
E. Ullendorff, Studia Aethiopica et Semitica, Stuttgart 1987 (M. Kropp) . . 240
Nubica et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Piotr O. Scholz und Reinhard Stempel, Köln 1988 (H. Kaufhold) 240

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

Mag. theol., Dr. phil. M. KRISTIN ARAT, Fuchsthallergasse 14/9, A-1090 Wien.
Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/III, 8000 München 40.
Prof. Dr. Dr. P. EDMUND BECK OSB, Abtei, 8354 Metten.
Prof. Dr. Dr. MICHEL BREYDY, Käulchensweg 38, 5000 Köln 91.
Prof. Dr. P. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Seestraße 14, 8000 München 40.
Prof. Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, 8905 Mering.
Prof. Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, 3550 Marburg/Lahn.
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 8000 München 80.
Prof. Dr. MANFRED KROPP, A.-Feuerbach-Straße 15, 6830 Schwetzingen.
Prof. Dr. MICHAEL LATTKE, University of Queensland, Department of Studies in Religion, St. Lucia, Queensland, Australia 4067.
Prof. Dr. C. DETLEF G. MÜLLER, Alte Straße 24, 5480 Remagen.
Univ.-Dozent Dr. ANDREW N. PALMER, Hofstede de Grootskade 45, NL-9718 KC Groningen.
Dr. DORA PIGUET-PANAYOTOVA, 27, rue Miollis, F-75015 Paris.
Dr. SAMUEL RUBENSON, Flöjtvägen 22 B, S-22368 Lund.
ANDREA B. SCHMIDT, M.A., Liststraße 5, 7400 Tübingen 1.
Prof. Dr. Dr. SIEGBERT UHLIG, Bahnhofstraße 104, 2000 Norderstedt.

ABKÜRZUNGEN

AnBoll	=	Analecta Bollandiana
Bardenhewer	=	O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i.B., I^2 1913, II^2 1914, III^3 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	=	A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	=	Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	=	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	=	Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK	=	Bedi Kartlisa. Revue de kartvélologie
BKV^2	=	Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	=	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
CChr. SL	=	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953ff.
ChrOst	=	Der christliche Osten
CSCO	=	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	=	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	=	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	=	Dictionnaire de théologie catholique
EI	=	The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden ^{2}1943-49)
GALS	=	C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur — Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	=	F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970ff.
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	=	G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	=	B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSSt	=	Journal of Semitic Studies
JThS	=	Journal of Theological Studies
LQF	=	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	=	Lexikon für Theologie und Kirche (^{2}1957ff.)
MUSJ	=	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrA	=	Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	=	Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	=	L'Orient Syrien
OstkSt	=	Ostkirchliche Studien
PG	=	P. Migne, Patrologia Graeca
PL	=	P. Migne, Patrologia Latina
PO	=	Patrologia Orientalis
POC	=	Proche-Orient Chrétien
PTS	=	Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	=	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig ^{3}1896-1913)
REA	=	Revue des Études Arméniennes
RGG	=	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (^{3} 1957ff.)
ROC	=	Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	=	Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThWNT	=	G. Kittel †—G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	=	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	=	Vigiliae Christianae
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZSem	=	Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

EDMUND BECK

Der syrische Diatessaronkommentar zu der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist übersetzt und erklärt

Zu den Teilen des Ephräm zugeschriebenen Diatessaronkommentars, die uns neben der armenischen Übersetzung jetzt, nach der Publikation des lückenhaft erhaltenen syrischen Texts durch L. Leloir in Chester Beatty Monographs No. 8 (Dublin 1963), auch im syrischen Original vorliegen, gehört auch der Kommentar zum Herrenwort von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des Heiligen Geistes in Marc. 3,28f. und Matth. 12,31f. In Leloirs Ausgabe ist das der Abschnitt X 4-6 wie auch in seiner Übersetzung des armenischen Textes in CSCO vol. 145, arm. 2. Ich zitiere, um auch kleinere Abschnitte genau angeben zu können, nach Seite und Zeilenzahl der Edition des syrischen Textes.

I 1) Das einleitende Zitat, S. 38,3

Der Kommentar beginnt abrupt mit einem Zitat in den Worten: *hây d-lâ lam tnân w-lâ l-hal teštbeq leh.* Das eröffnende *hây dĕ* ist vom Zitat zu trennen, obwohl das auffällige Femininum in *teštbeq* sich darauf zurückzubeziehen scheint. Doch von diesem *teštbeq* wird noch ausführlich zu sprechen sein. Das *hây dĕ* ist die Kurzformel für die längere, die gleich zu Beginn des nächsten Abschnitts (X 5) das zweite Zitat zu unserem Thema (Marc. 3,28) einführt, nämlich: *hây dēn d-emar.* Das kurze *hây* ist daher gleich: »jenes (Herrenwort)« und das *dĕ* leitet es ein wie unser Doppelpunkt. Das Zitat lautet also: »Nicht wird hier noch drüben ihm vergeben werden«.

Diese mit einem *lam* als Zitat gekennzeichneten Worte können nur mit dem Schluß von Matth. 12,32 in Verbindung gebracht werden, der in der VS lautet: (*kul d-ʿal Rūḥâ dēn d-qudšâ ngaddef*) *lâ neštbeq leh b-hânâ ʿâlmâ w-lâ b-ʿâlmâ da-ʿtīd* = »(jeder, der gegen den Heiligen Geist lästert), dem wird nicht verziehen werden in dieser Welt und (auch) nicht in der kommenden Welt«. Der für uns in Frage kommende Schluß des Satzes lautet genau so auch in der Peš. Man sieht die große Abweichung des Zitats: für das *hânâ ʿâlmâ* steht ein bloßes *tnân* (hier) und für *b-ʿâlmâ da-ʿtīd* ein *l-hal* (drüben).

Diese Gegenüberstellung der beiden Partikeln in dem hier gegebenen prägnanten Sinn von Diesseits und Jenseits findet sich bei Ephräm. In Hy. contra Jul. 4,3 heißt es von dem von Würmern zerfressenen Oheim des abtrünnigen Julian: *b-hây ṭul'â da-tnân ḥzâ hwâ l-hây da-l-hal* = »in jenem diesseitigen Wurm sah er jenen jenseitigen«. In Hy. de paradiso 9,18 hat man die gleiche Gegenüberstellung; nur tritt hier für das lokale *tnân* das temporale *yawmân* = »heute« = »jetzt« ein, in den Worten: *yawmân gēr pagrē hū kâfnīn ... l-hal dēn nafšâtâ* = »jetzt (in dieser Weltzeit) hungern die Körper, drüben (im Paradies, im Jenseits) die Seelen«. Und im Hy. de fide 87,8 erscheint ein alleinstehendes *l-hal* in unserem prägnanten Sinn in dem Satz: »Wer jung ist, dem kommt gar nicht der Gedanke, daß es nicht seine Zeit ist, *w-aynâ d-sâ'eb lâ meṯhaššab da-l-hal qarīb* = und wer alt ist, denkt nicht (daran), daß das Jenseits nahe ist«.

Es stellt sich hier die Frage, ob man dieses *tnân* und *l-hal* aufgrund des Zitats dem syrischen Diatessarontext zuweisen kann. Da ist zunächst zu sagen, daß die Partikel *lam* auch ganz freie Zitate einleiten kann. Ein Beispiel dafür hat man in dem Pauluszitat Ephräms in Hy. de eccclesia 5,23, zu dem ich ausführlich in CSCO subs. 72, S. 9f. Stellung genommen habe. Sieht man sich nun nach den Formen um, in denen unser Zitat im weiteren Verlauf der Ausführungen des Kommentars erscheint, so ist hervorzuheben, daß gleich im Folgenden auf S. 38,5 für das *tnân* das zu erwartende *b-hânâ ʿâlmâ* erscheint. Für *l-hal* tritt allerdings nicht das *b-ʿâlmâ da-ʿtīd* ein, sondern ein *l-ḥartâ* (am Ende), das aber durch den Gedankengang der Stelle verursacht ist, wie wir noch sehen werden.

Auf Seite 38,22 kehrt das Eingangszitat mit den adverbiellen Ausdrücken wieder, aber mit zwei Abweichungen. Es lautet: *lâ neštbeq leh lâ hârkâ w-lâ l-hal*. Hier wird also das im Eingangszitat am Schluß stehende femininische *(lâ) teštbeq (leh)* maskulinisch (*neštbeq*) vorangestellt. Davon noch eigens im Folgenden. Die zweite Abweichung besteht darin, daß an die Stelle von *tnân* das synonyme *hârkâ* tritt. Das spricht schon klar gegen ein streng wörtliches Zitat.

Entscheidend ist nun, daß unser Zitat auf S. 40,2 fast ganz in der Form der VS und der Peš erscheint, nämlich: lâ lam(!) b-hânâ ʿâlmâ w-lâ b-haw teštbeq leh. Man sieht: diese Form wird genauso wie die erste mit einem *lam* als Zitat gekennzeichnet! Hier hat man aber das *b-hânâ ʿâlmâ*, wie die VS (Peš stellt um: *b-ʿâlmâ hânâ*). Für *b-ʿâlmâ da-ʿtīd* (in VS und Peš) steht allerdings ein bloßes *b-haw*, wozu sinngemäß ein *da-ʿtīd* zu ergänzen ist, eine Ergänzung, die der Kommentar auf Seite 40,20f. in einer freien Verwendung des Zitats, in einer allgemeinen Aussage über das Schicksal eines Dämons, selber bringt mit den Worten: *lâ b-hânâ ʿâlmâ meṯhassē w-lâ b-haw da-ʿtīd* = »er erhält weder in dieser Welt Verzeihung noch in jener kommenden«. Das syrische Diatessa-

ron scheint also hier ein bloßes *b-haw da-ʿtīd* gehabt zu haben ohne das *ʿâlmâ* der VS und Peš, in Übereinstimmung mit dem griechischen Text mit dem bloßen: *en tō(i) mellonti.*

Das Eintreten der Adverbia dagegen, das »dort« für diese Welt und das »drüben« für jene kommende ist sicher eine freie Abänderung des Schrifttextes. Wir werden sehen, daß auch bei Chrysostomus in seinen Ausführungen über die unvergebbare Sünde die entsprechende Kurzwendung: *kai enthauta kai ekei* erscheint.

Zuletzt noch kurz zu dem Femininum *teštbeq* in unserem Zitat von Matth. 12,32. Es gibt das griech. *aphethēsetai* wieder, das hier neutrisch zu fassen ist, da weder *hamartia* noch *blasphēmia* vorangeht, sondern das Sätzchen: *hos d'an eipē(i)* = qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei. In der Peš: *kul dēn d-ʿal Ṛūhâ d-qudšâ nēmar, lâ neštbeq leh.* Das maskulinische *lâ neštbeq leh* findet sich auch in der VS. Wie ist das Fem. *teštbeq* des Kommentars zu beurteilen? Es wurde schon hervorgehoben, daß bei der Wiederholung des Zitats auf S. 38,23 auch hier bei dem vorangestellten Verb das Maskulinum (*neštbeq*) erscheint. Der Grund für das Femininum *teštbeq* ist wohl nur sprachlicher Art: das syr. Femininum gibt das sachliche Subjekt besser und klarer wieder als das Maskulinum.

Femininum und Maskulinum wechseln auch in den übrigen Stellen des Kommentars, in denen dieses Verb wieder auftaucht: das Femininum steht in S. 38,8 u. 9, auf S. 40,3 u. 18 und S. 42,1; das Maskulinum auf S. 38,17 u. S. 40,2 u. 12.

I 2) Die nähere Bestimmung des *šbaq* durch *magân*

Unmittelbar auf das Eingangszitat folgt als eine erste Erklärung:

a) *meṭul da-šbaq Mâran ḥṭâhē magân l-sagīʾē*
b) *w-âf maʿmōdīteh šâbqâ magân ḥawbâtâ la-mhaymnē,*
c) *l-hânâ lâ Mâran w-lâ maʿmōdīteh šâbqīn leh b-hânâ ʿâlmâ*
d) *w-lâ mraḥmânūteh hây d-bēt ṭâbâtâ sagīʾâtâ mḥappyâ wa-mṭaššyâ bīšâtâ l-ḥartâ.*

Übersetzung: »a) Denn unser Herr ließ unentgeltlich vielen die Sünden nach b) und auch seine Taufe läßt unentgeltlich denen, die glauben, die Schulden nach. c) Diese (Sünde der Lästerung des Geistes) lassen einem weder der Herr noch seine Taufe nach, in dieser Welt d) und (auch) nicht jenes sein Erbarmen, das bei vielen guten Taten am Ende böse Taten verbirgt und zudeckt«.

Der zentrale Punkt dieser ersten Erklärung ist die nähere Bestimmung des *šbaq* des Herenwortes als ein *šbaq magân*, ein Nachlaß der Sünden rein aus Barmherzigkeit, ohne jedes Entgelt, das der Sünder geleistet hätte. Das

zweifache *magân* in a) und b) wirkt in c) weiter und in d) ist es das Erbarmen des Herrn, das die Sünden vergibt.

Nun zu Einzelheiten. Die Lesung des Perfekts *šbaq* in a) ist im Text nicht durch einen entsprechenden diakritischen Punkt gefordert. Man könnte auch das präsentische Partizip lesen, das in b) bei der Taufe klar in Erscheinung tritt. Leloir übersetzt es perfektivisch in Übereinstimmung mit dem Perfekt seiner Übersetzung des armenischen Textes. Demnach ist hier von den Sündenvergebungen des Herrn in der Zeit seines Erdenlebens die Rede, von denen die Evangelien berichten und die alle reine Gnadenerweise waren. Letzteres gilt auch allgemein und für alle Zeiten von der christlichen Taufe.

Für das *magân*, das hier zu *šbaq* hinzutritt, seien die folgenden Stellen aus Ephräm angeführt. In Hy. de fide 85,3 schenkt Christus, die Perle, ihr Licht *magân* = unentgeltlich den Menschen. Umgekehrt heißt es in Hy. de parad. 12,18: »Der Gerechte wollte nicht dem Adam die Krone *magân* (ohne eignes Verdienst) geben, obschon er ihm *d-lâ ʿamlâ* (ohne eigne Mühe) es gegeben hatte, (das Paradies) zu genießen«. Vor allem aber beleuchtet unser *magân* Hy. de parad. 8,2, wo vom rechten Schächer gesagt wird: *magân nsab qlīdaw d-pardaysâ* = »unentgeltlich (geschenkt) erhielt er die Schlüssel zum Paradies«, was die volle Verzeihung aller seiner Sünden rein aus Barmherzigkeit in sich schließt.

Ein solches Vergeben sieht also der Kommentar präzisierend in dem *šbaq* des Herrenwortes, das in Matth. 12,31 mit den Worten beginnt: »Deswegen sage ich euch: *pasa hamartia kai blasphēmia aphethēsetai tois anthrōpois*«, syr. in VS und Peš: *kul ḥṭâhīn w-guddâfē neštabqūn la-bnay-nâšâ*, und wo es dann zuletzt negativ von der Lästerung des Geristes heißt, sie werde nicht vergeben werden, nicht in dieser Welt noch in der kommenden.

Der Kommentar hat hier in c), wie schon hervorgehoben wurde, das *b-hânâ ʿâlmâ* von Peš und VS gehabt: für die Sünde wider den Hl. Geist gibt es in dieser Welt keine Vergebung ohne Entgelt, aus Gnade. Und wie steht es hier in der kommenden Welt? Der Kommentar hat in d) statt des zu erwartenden *b-ʿâlmâ* (der Kommentar: *b-haw*) *da-ʿtīd* ein bloßes *l-ḥartâ* = »zuletzt«, das nur auf den Anfang der kommenden Welt geht, auf Auferweckung und Gericht.

Daß das bloße *l-ḥartâ* diese Bedeutung haben kann, zeigen die folgenden Stellen aus Ephräm. Er sagt in Hy. de paradiso 9,2 daß *l-ḥartâ* = zuletzt, bei der Auferweckung, der Körper sich in die Schönheit der Seele kleiden wird. Und in CNis 37,8 spricht der personifizierte Tod, daß der Schmerz, den die Witwe von Naim über ihren verstorbenen Sohn empfand, über ihn bei der Auferweckung (*nuḥḥâmâ*) der Toten kommen werde, *l-ḥartâ ... mâ d-šabqūh mītē la-Šyol* = »zuletzt, wenn die (vom Tod geliebten) Toten die Scheol verlassen haben werden«. Das letzte Gericht ist mit *l-ḥartâ* ganz klar in

Sermones I 3,138 gemeint, wo es heißt: *l-ḥartâ sefrē metpatḥīn* = »am Ende werden die Bücher aufgeschlagen«. Bildlich spricht vom Gericht auch Hy. de ecclesia 31,8 mit den Worten: *šemšâ da-l-ḥartâ makkes kul mūmīn* = »(Christus) die Sonne, die zuletzt alle Makel ans Licht bringen wird«.

Was wird nun hier in d) vom letzten Gericht ausgesagt? Dieses Gericht ist nach Rom. 2,5 ein *dīnâ kēnâ*, ein gerechtes Gericht, in dem nach Gerechtigkeit jedem nach seinen Werken vergolten wird. Unser Kommentar kennt dazu eine Ausnahme, ein Wirken der Barmherzigkeit Christi, des Richters, auch beim letzten Gericht, indem auch hier noch in gewissen Fällen Sünden unentgeltlich, aus Erbarmen, vergeben werden. Und davon werden die Sünden wider den Geist ausgenommen.

Der Kommentar hat hier für die Barmherzigkeit Christi die Form *mraḥmânūtâ*, die ich bei Ephräm nur von Menschen ausgesagt gefunden habe, wie in CNis 21,4, wo nach Ephräm der Bischof *mraḥmânūtâ* wie David haben soll. Doch im Kommentar erscheint es mit Christus verbunden noch zweimal. In Diat. S. 118,18 heißt es, daß er *b-raḥmânūteh* = in seiner Barmherzigkeit sich unseres Körpers bedient hat. Und auf S. 100,13 erscheint es als Subjekt einer seiner Krankenheilungen und wird dabei mit *ṭaybūtâ* (Güte) gleichgesetzt in den Worten: *assyat mraḥmânūtâ l-haw* (den Gelähmten von Jo. 5,8, von dem der Kommentar hervorhebt, daß er ein Sünder und ein Ungläubiger war) *d-lâ teppoq ṭaybūtâ sfīqâ'īt men tamân* = »die Barmherzigkeit heilte jenen, damit die Güte nicht leer von dort weggehe«.

Diese Barmherzigkeit des Herrn wirkt also nach dem Kommentar auch noch beim Gericht. Wie sie das tut, das sagt der an *mraḥmânūtâ* anschließende Relativsatz: *d-bēt ṭâbâtâ sagī'âtâ mḥappyâ wa-mṭaššyâ bīšâtâ*. Daß hier *bīšâtâ* böse Taten = Sünden sind, zeigen die beiden synonymen Verba, deren Objekt sie sind: *ḥappī* und *ṭaššī* = zudecken, verbergen, nach dem biblischen Bild von Sünden zudecken = Sünden tilgen. In Ps. 31,1: quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata hat die Peš neben *eštbeq* (sic!) *leh 'awleh* allerdings ein *w-etkassīw (leh ḥṭâhaw)*. Aber *kassī* ist nur ein drittes Synonym zu *ḥappī* und *ṭaššī*, wie man aus CNis 49,1 sehen kann, wo die ganze Reihe geschlossen erscheint, wenn auch in einem andren Zusammenhang, in den Worten: *manū mṭaššē leh l-šemšâ ... manū mkassē leh l-ṭūrâ ... manū mḥappē leh l-quštâ*. In 1 Petr. 4,8 erscheint in unserem Zusammenhang statt *kassī* unser *ḥappī* in den Worten: *ḥubbâ gēr mḥappē sug'â da-ḥṭâhē* = caritas operit (griech. *kalyptei*) multitudinem peccatorum. In Jac. 5,20, wo dieser Satz wiederkehrt, hat die Peš statt des griech. *kalypsei* und des operiet der Vulgata ein sinndeutendes *'âṭē* = »tilgt die Menge der Sünden«.

Damit ist die Hauptaussage des Relativsatzes festgestellt: die Barmherzigkeit des Herrn tilgt auch noch beim letzten Gericht unentgeltlich Sünden,

aber nicht die Lästerung des Geistes. Es bleibt noch das unmittelbar auf »seine Barmherzigkeit« folgende *hây d-bēt ṭâbâtâ sagī'âtâ* zu erklären. Man könnte es mit der Barmherzigkeit des Herrn verbinden in dem Sinn von: unter ihren anderen vielen Guttaten. Doch würde man hier das Pronomen suffixum erwarten. Das absolute *ṭâbâtâ* ist offenbar mit dem schon erklärten, gleichfalls absolut stehenden *bīšâtâ* zu verbinden und beide sind von den Menschen ausgesagt. Dann ist der Sinn: bei vielen Guttaten eines Menschen mit ungetilgten Sünden ist die Barmherzigkeit des Herrn bereit, diese auch noch beim Gericht zuzudecken d.h. unentgeltlich, aus Gnade, zu vergeben.

Für meine Auffassung scheinen mir die folgenden Stellen aus Ephräm mit *ṭâbâtâ* zu sprechen. Hier redet zwar Hy. de ecclesia 38,3ff. von den *ṭâbâtâ*, die Christus in seinem irdischen Leben den Menschen erwiesen hat. Aber es sind dies Wohltaten, wie die Heilung »von Leiden aus Barmherzigkeit ohne Arznei« (Str. 4), die Heilung der Lahmen, der Krüppel, der Tauben und die Erweckung des Lazarus (Str. 5). Die *ṭâbâtâ* der Menschen dagegen stehen in Hy. de ecclesia 7,8 in Zusammenhang mit seinem Gewissen, von dem es hier heißt: »Ein Richter wohnt im Herzen und prüft im Ofen die Werke und er erfreut uns *'al ṭâbâtâ* = über die guten (Werke) und läßt uns die häßlichen (*sanyâtâ*) bereuen«. Und in Hy. de paradiso 7,31 tadelt Ephräm, daß der Mensch sich in seinem Tun statt vom Urteil Gottes vom Urteil seiner Mitmenschen leiten läßt. Wenn er sündigt, schämt er sich vor ihnen: *w-âf ṭâbtâ d-'âbed awbdâh b-qullâseh* = »und auch das Gute, das er tut, hat er durch sein (des Menschen) Lob zerstört«. Dazu gibt CNis 41,5 auch noch konkret an, worin die *ṭâbâtâ* im einzelnen bestehen können. Denn hier sagt Satan, der Verführer: »Ich habe ihre (der Menschen) Sinne aller guten Werke (*kul ṭâbân*) beraubt: die Augen der Lesung (der Schrift), den Mund des Lobgesangs und ihre Geist(seele) der (christlichen) Lehre«. Dieses klare *ṭâbâtâ* im Sinn von guten Werken des Menschen spricht für meine Auffassung.

I 3) S. 38,7-14: *šbaq magân* und *pra' b-ḥelfâ*; Buße und Hölle

Der Kommentar hat also das *šbaq* des Herrenwortes auf ein *šbaq magân* festgelegt. Der zu erwartende Gegenbegriff einer Sündentilgung durch eine adäquate Erstattung der Schuld, wodurch dann nach dem Prinzip der Gerechtigkeit die Schuld getilgt wäre, erscheint zu Beginn des folgenden Abschnitts: S. 38,7-14.

a) *lâ gēr emar Mâran d-lâ metpar'â b-ḥelfâ ellâ d-magân lâ meštabqâ.*
b) *hânaw dēn: en ne'bed kulhēn ṭâbâtâ w-netgmar b-kullâh zadīqūtâ, layt lâh pursâ d-teštbeq leh hâdē magân, ellâ en par'âh mefra' b-gēhennâ.*

c) *âf Dâwīd ya(h)b zadīqūteh b-ḥelfâ ḥlâf qeṭlâ da-qṭal.*
d) *pšīqâ'īt dēn: layt ḥṭâhâ da-mrad w-mâred 'al tyâbūtâ ellâ en hânâ. lâ dēn kâlē hū hânâ ḥṭâhâ d-nâš nezdaddaq ba-ḥrânyâtâ, d-mâ da-fra' hū hâdē b-gēhannâ, nefr'īw(hī) leh dīleh hânēn b-malkūtâ.*
e) *Pawlos dēn hâkan lâ gaddef. sagī'ē gēr d-râdfīn kad hâkan lâ mgaddfīn.*

Übersetzung und Kommentar: a) »Nicht fürwahr hat unser Herr gesagt: (die Sünde wider den Geist) wird nicht beglichen in einem Austausch, sondern: sie wird nicht unentgeltlich nachgelassen«. Der Unterschied zwischen *šbaq magân* und *pra' b-ḥelfâ* ist wohl eindeutig klar. Das *pra'* hat dabei die Bedeutung: etwas Geschuldetes zurückgeben, (zurück)bezahlen, begleichen. Bei Ephräm erscheint es dementsprechend gewöhnlich mit *ḥawbtâ* (Schuld) als Objekt. Dieses *ḥawbtâ* kann aber ohne weiteres auch Sünden(schuld) bedeuten, wofür dann auch *eštârâ* = Schuldbrief eintreten kann. So heißt es in Hy. de paradiso 14,14 vom Sinn der Prüfungen im Diesseits: »Der Gütige wollte mit kleinen, vergänglichen Schlägen *d-nefro' štârayhōn* = ihre (der Menschen) Schuldbriefe tilgen«. Hier ist das *pra'* von Gott ausgesagt und gewinnt damit die weitere Bedeutung von »Schuldbriefe tilgen«. Für die Menschen, deren Schuld getilgt wird, liegt ihr *pra'* in der bußfertigen Annahme der kleinen Schläge, was deutlich genug zum Ausdruck bringt, daß hier nicht entfernt an eine adäquate Erstattung ihrer Schuld gedacht werden kann. Die Tilgung ist Werk des *ṭâbâ* des guten, nicht des gerechten Gottes.

Dieses *ṭâbâ* erscheint wieder auch in Hy. de paradiso 1,16, wo von Menschen das *pra'* ausgesagt wird. Hier spricht Ephräm von seinem (eschatologischen) Nebenparadies. In dieses versetzt er hier Einfältige (*būrē w-hedyōṭē*), die ohne (klares) Wissen gesündigt haben, *mâ d-etrdīw wa-fra'(ū) d-ḥâybīn* = »wenn sie gezüchtigt wurden (wohl beim letzten Gericht) und erstattet haben, was sie schuldeten«. Von ihnen heißt es dann noch, daß der Gütige (*ṭâbâ!*) sie wohnen lassen wird hinter dem Paradies, in einem Raum, der denen in Paradies verächtlich ist, nach dem aber jene verlangen, die im Feuer der Hölle brennen. Auch hier ist also vom Gütigen die Rede und nicht vom Gerechten, obwohl ein Abbüßen durch Züchtigung erwähnt wird.

Bei dem *pra' b-ḥelfâ* des Kommentars scheint die Güte auszuscheiden und allein die Gerechtigkeit zu herrschen aufgrund des Gegensatzes zu *šbaq magân*. Es besagt: »in Austausch von« oder auch abgeschwächt: »anstelle von« wofür auch das bloße *ḥlâf* stehen kann. Letztere Bedeutung hat es in der einzigen Stelle, in der es sich bei Ephräm findet, in CNis 67,10, in der rhetorischen Wendung: *kmâ Šyol b-ḥelfâ da-ḥdâ* = »wie viele Scheol anstelle der einzigen!« Das bloße *ḥlâf* mit dieser Bedeutung erscheint im Diatessaronkommentar auf S. 146,21. Hier heißt es, daß die Gerechten des Alten Bundes in ihrem Reichtum die Erstattung des Lohnes für ihre Gerechtigkeit (*pur'ân agrâ da-ḥlâf zadīqūthōn*) gesehen haben. In dem *pur'ânâ* liegt unser *pra'* vor

und die *zadīqūtâ* wird uns gleich in der Fortsetzung des Kommentars wieder begegnen.

Hier folgt in b) auf die vorangehende programmatische Erklärung, Christus habe von der Sünde wider den Geist nicht gesagt: *lâ metpar'â* sondern: *magân lâ meštabqâ*, unmittelbar der Satz: »das heißt: wenn er (der Sünder wider den Geist) alle guten Taten vollbringt und sich vollendet in aller Gerechtigkeit (*zadīqūtâ*), für sie (die Sünde) besteht keine Möglichkeit, daß sie ihm unentgeltlich verziehen wird, außer er wird sie in der Gehenna fürwahr (vgl. die Betonung des Verbs durch den nachgestellten absoluten Infinitiv!) beglichen haben«.

Eine sehr unlogische Aussage! Warum wird im Nachsatz zu dem wenn-Satz mit der Erwähnung der Gerechtigkeit und der guten Werke nicht das zu erwartende *pra' b-ḥelfâ* verneint, sondern das *šbaq magân* in Abrede gestellt, wo noch dazu in der angefügten Ausnahme das *pra' b-ḥelfâ* bejaht erscheint? Der Kommentar bleibt bei seinem *šbaq magân*, das nach seiner Deutung des Herrenworts bei der Sünde der Lästerung des Geistes weder im Diesseits noch im Jenseits möglich ist. Offenbar ist damit für den Verfasser des Kommentars hier im Diesseits, in dem kurzen menschlichen Leben, ein *pra' b-ḥelfâ* für diese schwerste Sünde von vornherein ausgeschlossen; hier kommt nur noch das Jenseits, die Hölle, in Frage. Dazu kommt, daß die Lage des Menschen in dieser Welt von der im Jenseits grundverschieden ist. In der diesseitigen kann er frei übernommene gute Werke üben und verdienstvoll gerecht sein. Wenn nun der Kommentar gesagt hätte, die Schuld der Sünde wider den Geist kann nicht durch die größten irdischen Verdienste beglichen werden, dann würde in der anschließenden Ausnahme die falsche Vorstellung geweckt, die Leiden der Hölle wären Verdienste. Hier kommt aber nur die objektive Tilgung der Schuld durch Länge und Größe der Strafe in Frage. Eine solche objektive Abtragung selbst der größten Sünde, der Lästerung des Geistes, und damit auch aller anderen Sünden hält offenbar der Kommentar für möglich, so daß nach dem Prinzip der Gerechtigkeit die ewige Hölle sich einmal leeren kann.

Der Kommentar wird im Folgenden diese kühne Ansicht wiederholen, nachdem er zuvor noch von der sündentilgenden Kraft der Buße im Diesseits spricht, welcher nur die Sünde der Lästerung des Geistes widersteht. Das hier im Kommentar in c) vorangehende Beispiel Davids bildet anscheinend den Übergang dazu. Es lautet: »Auch David gab seine Gerechtigkeit (*zadīqūteh*) im Austauch für (*b-ḥelfâ ḥlâf*) den Mord, den er beging«. Hier greifen *zadīqūtâ* und *b-ḥelfâ* auf den vorangehenden Satz zurück. Aber Davids Sünde, der Mord, ist nicht die Sünde der Lästerung des Geistes; er kann nach dem vorangehenden Satz durch ein *šbaq magân* und nicht durch ein *pra'* verziehen werden. Das *ḥlâf b-ḥelfâ* in dem Beispiel des David ist offenbar nur ein Pleonasmus für ein einfaches *ḥlâf*. Für eine solche Auffassung des

Beispiels scheint der biblische Bericht von Sam. 2,12,13 zu sprechen, wo Nathan dem König sein Verbrechen an Uria und dessen Weib vorhält und der König zu ihm sagt: »Ich habe gesündigt vor Jahwe«. Darauf Nathan: »Der Herr hat deine Sünde aufgehoben (syr: *a'bar*); du wirst nicht sterben«. Hier ist nur von dem Sündenbekenntnis des Königs und dem Gnadenakt Gottes die Rede.

Hier läßt nun der Kommentar die christliche Buße folgen, die für David noch nicht in Frage kam. Von ihr sagt Ephräm in Hy. de virg. 46,22, daß Christus uns die Buße geschenkt hat, damit die Hoffnung, die er uns mit der Taufe gab, nicht zerstört werde. Von der Buße heißt es im Kommentar: »Klar nun (gesprochen): es gibt keine Sünde, die sich der Buße (*tyâbutâ*) widersetzt hat und widersetzt außer dieser (Sünde wider den Geist)«. Von der Taufe hat der Kommentar in ähnlicher Weise schon zu Beginn gesagt, daß sie in dieser Welt alle Sünden den Gläubigen unentgeltlich nachlasse (*šâbqâ magân*), nicht aber die Sünde wider den Geist. Das *šâbqâ magân* ist wohl sicher in unserer Stelle von der Buße mitgegeben. Denn auch Ephräm weist in Hy. de ecclesia 5,16 hier neben der Gerechtigkeit Gottes dem Erbarmen Gottes die entscheidende Rolle zu mit den Worten: »Kommt und hört und ermutigt euch: wenn auch mächtig ist die Gerechtigkeit, tut einer Buße (*en hū d-nâš tâ'eb*), dann tilgt (*'âṭyâ*) ein einziger Tropfen des Erbarmens (*d-raḥmē*) den Schuldbrief«. Ein reiner Pelagianismus mit seiner Lehre von einer Sündentilgung in diesem Leben rein durch menschliches Bemühen, also durch ein *pra' b-ḥelfâ* scheidet für Ephräm wie für den Kommentar aus.

Hervorzuheben ist hier vor allem auch noch, daß der Kommentar, indem er hier von Taufe und Buße spricht, das Herrenwort von der Unvergebbarkeit der Lästerung des Geistes allgemein und gerade auch für die Christen gültig sein läßt, ganz im Gegensatz zu Athanasius und Chrysostomus, die, wie wir noch sehen werden, sich bemühen, das harte Wort auf die Juden, die Pharisäer und Schriftgelehrten einzuengen, auf die Gegner, die in der Umgebung des Ausspruches bei Matth. und Marc. den Herrn bekämpfen.

Genau wie oben, wo allgemein von Gerechtigkeit und guten Werken die Rede war, folgt auch hier auf die Feststellung, daß nur die Sünde wider den Geist der sündentilgenden Kraft der Buße sich widersetzt, als Ausnahme, daß sie durch ein *pra' b-ḥelfâ* im Jenseits, in der Hölle, getilgt werden kann mit den Worten: »Nicht aber hindert diese Sünde (der Lästerung des Geistes), daß einer gerechtfertigt werde durch andere (Dinge), daß er (der Sünder wider den Geist), wenn er diese (seine Schuld) zurückbezahlt hat (*mâ d-pra' hū hâdē*), in der Gehenna, ihm selber (Gott) diese (Dinge) zurückerstattet (*nefr'îw*) im Himmelreich«.

Leloir schlägt hier in einer Anmerkung vor, das *ba-ḥrēnâyâtâ* (durch andere Dinge) in ein *ba-ḥrâyâtâ*) (durch die letzten Dinge) zu korrigieren. Da ich

aber ein *ḥrâyâtâ* in diesem Sinn nicht kenne, bleibe ich bei dem *ḥrênâyâtâ*, das schon dem armenischen Übersetzer vorlag. Daß dies auf das Jenseits zu beziehen ist, geht aus dem nachfolgenden *gêhannâ* klar genug hervor.

Dem Verfasser des Kommentars gelingt es also durch seine Unterscheidung von *šbaq magân* und *pra' b-ḥelfâ* für die ewige Sünde der Lästerung des Geistes, die weder in dieser Welt noch in der kommenden nachgelassen wird, eine Tilgungsmöglichkeit auch dieser schwersten Sünde in der jenseitigen Gehenna zu finden, die dann von selbst auch für alle übrigen Insassen der Hölle gelten muß.

Fragt man nun nach dem Motiv einer solch kühnen Anschauung wie der Befreiung der Verdammten aus der Hölle nach dem Prinzip der Gerechtigkeit, dann ist es wohl in der Schwierigkeit zu sehen, daß eine zeitlich bedingte und begrenzte Sünde, sei es auch die größte der Lästerung des Geistes, eine ewige Höllenstrafe nach sich ziehen soll. Wird hier nicht die göttliche Gerechtigkeit ein Ende setzen? Mit der entsprechenden gegenteiligen Frage, nämlich wie zeitlich begrenzte Verdienste des menschlichen Willens mit der ewigen Glückseligkeit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit belohnt werden können, hat sich Ephräm in Hy. de ecclesia 50,9-17 befaßt, eine Stelle, die ich ausführlich in CSCO subs. 72, S. 52ff. behandelt habe.

Ephräm ist auch der Gedanke an eine mögliche Befreiung von der Höllenstrafe nicht fremd geblieben. In Sermo de fide 6,311 wird die Sache nur kurz angesprochen mit den Worten: *wa-kbar men gaw gêhannâ îṯ sabrâ l-messaq menâḥ* = »und vielleicht besteht Hoffnung, aus der Hölle emporzusteigen«. In CNis 59,6 ist darüber hinaus sogar von einer möglichen Befreiung aller Verdammten die Rede, allerdings in einer rein dichterischen Stelle, in einem Streitgespräch des personifizierten Todes mit Satan, in dem der Tod dem Satan vorhält: »vielleicht (*ṭâk* = griech. *tacha*) wird durch die Barmherzigkeit (*ba-ḥnânâ*; oder bei der Lesung: *b-ḥannânâ*: durch den Barmherzigen) jene Gehenna sich leeren (*testappaq*) und du allein wirst zurückbleiben zusammen mit deinen Dienern«.

Hier tritt ein großer Unterschied zum Kommentar klar zutage: für Ephräm ist es nicht die Gerechtigkeit Gottes wie im Kommentar, die an ein Leerwerden der Hölle denken läßt, sondern seine Güte und Barmherzigkeit. Hierin steht Ephräm nicht allein. So sagt Augustinus in seinem Enchiridion, cap. 112, daß »einige, ja sogar sehr viele« sich in der Frage der Ewigkeit der Hölle vom humanus affectus leiten lassen und das Psalmwort zitieren: non enim obliviscetur misereri deus (Ps. 76,10).

Die Barmherzigkeit des Herrn erscheint auch in der dritten Stelle, die hier für Ephräm noch in Frage kommt, nämlich Hy. de paradiso 10,15. Hier spricht er nicht mehr von einer Befreiung aus der Hölle, sondern nur mehr davon, daß die Wolke des Gütigen auch noch über jenes Feuer (der Hölle)

träufelt, um von seinem Erbarmen (*men raḥmaw*) den Tau der Erquickung jene Bitteren (*marīrē*) verkosten zu lassen«. Der Bittere ist nach Hy. de fide 87,20 Satan, und die Bitteren sind die Sünder, die Satans Bitterkeit in sich aufgenommen haben (vgl. CNis 35,14) und somit hier die Verdammten. Eine solch begrenzte Auswirkung der göttlichen Barmherzigkeit auf die Verdammten erscheint auch bei Augustinus in der angeführten Stelle aus dem Enchiridion in den Worten: poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari. Und: manente ira dei contineat miserationes(!) suas non aeterno supplicio finem dando sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus.

In allen Fällen, bei Ephräm und im Kommentar wie in den vom Enchiridion angeführten, sind es rein menschliche Motive, die zu solchen Anschauungen geführt haben, und nicht die philosophischen eines Origenes, die im Osten bis in die Zeit eines Ephräm und darüber hinaus, vor allem ganz klar noch bei einem Gregor Nyssenus nachgewirkt haben.

Den Schluß unseres Abschnittes bildet in e) ein Satz mit einem allgemein gehaltenen Hinweis darauf, daß der Apostel Paulus nicht von unserem Herrenwort getroffen werde, ohne Verbindung mit der im Vorangehenden durchgeführten Unterscheidung zwischen *šbaq* und *praʿ*. Der Satz lautet: »Paulus aber hat nicht so (gegen den Hl. Geist) gelästert (*gaddef*). Denn (es gibt) viele, die (Christus, die Kirche) verfolgen, ohne so zu lästern«. Der Satz begnügt sich mit der bloßen Behauptung ohne jede Begründung. Eine einzelne Erklärung wird im Folgenden in einem Pauluszitat nachgetragen werden. Im übrigen ist es für die Ordnungslosigkeit des Kommentars bezeichnend, daß hier auf einmal ganz isoliert das *gaddef* (*blasphēmein, blasphēmia*) der einschlägigen Evangelienstellen erscheint.

I 4) S. 38,15-22. Weiterführung des Unterschieds zwischen *šbaq* u. *praʿ*; Sündennarben; Läuterung des Silbers

Der nun folgende Abschnitt X 5 beginnt mit einem neuen Zitat, dem Marc. 3,29 zugrundeliegt. Der erste Abschnitt wurde durch das freie Zitat von Matth. 12,32 eröffnet. Damit wird die Reihenfolge, in der beide Zitate im arabischen Diatessaron (Ed. Ciasca, cap. 14, p. 55 ult. ff.) auftreten, umgestellt. Denn das arabische Diatessaron beginnt mit Marc. 3,28/9 und fügt daran als eignes Zitat, durch ein *qāla ʾayḍan* gekennzeichnet, Matth. 12,32.

Erster Teil des Abschnittes: S. 38,15-18.

a) *hây dēn d-emar d-nehwē ḥayyâb ḥṭâhâ da-l-ʿâlam l-fūṭ d-lâ meštbeq meštbâqū emar.*
b) *ḥzī dēn puššâqâ d-malwet lâh l-melltâ: ellâ nehwē lam ḥayyâb.*
c) *medem d-ḥayyâb nâš metprâʿū metpraʿ law meštbâqū meštbeq leh.*
d) *ʾbad Mâran puršânâ* (Text: *puššâqâ*) *bēt purʿânâ l-šubqânâ.*

Übersetzung und Erklärung: a) »Das (Wort) nun, das er sprach: »er wird schuldig sein einer ewigen Sünde«, ist in Übereinstimmung mit dem (Wort): nicht wird fürwahr ihm vergeben werden«.

Zuerst das neue (zweite) Zitat. Seine Einführung durch das *hây d-emar dĕ* ist, wie schon gezeigt wurde, die erklärende Erweiterung der Kurzformel: *hây dĕ*, die das erste Zitat eingeführt hat. Das Zitat selber: (*ellâ*) *nehwē ḥayyâb ḥṭâhâ da-l-ʿâlam* = »er wird einer ewigen Sünde schuldig sein« ist der Schluß von Marc. 3,29. Ich zitiere den ganzen Vers nach der Peš: (*man dēn dangaddef ʿal Rūḥâ d-qudšâ layt leh šubqânâ(!) l-ʿâlam ellâ*) *mḥayyab hū dīnâ da-l-ʿâlam*. Man sieht die Abweichungen des Diatessarontextes von der Peš: zuerst die auffälligste: das Diatessaron steht mit seinem *ḥṭâhâ da-l-ʿâlam* auf seiten des griechischen *aiōnion hamartēma* im Gegensatz zur Peš, die mit ihrem *dīnâ da-l-ʿâlam* der Lesart *aiōnios krisis* (Koine und D) folgt. Auch die zweite Abweichung des Diatessarontextes von der Peš geht wieder auf zwei griechische Lesarten zurück. Sie liegt in dem präsentischen *mḥayyab hū* der Peš gegenüber dem futurischen *nehwē ḥayyâb* des Diatessaron. Im Griechischen herrscht das Präsens (*estin*); die Vertreter des Futurs (*estai*) findet man bei Nestle. Sachlich ohne Bedeutung ist, daß die Peš das Partizip *mḥayyab* und das Diatessaron dafür das nominale *ḥayyâb* gleicher Bedeutung hat. Das *ḥayyâb* entspricht in seiner Form dem griechischen *enochos*.

Die kurze Erklärung, die der Kommentar in a) an das Zitat anfügt, sagt, daß dieses neue Zitat übereinstimme mit dem *lâ teštbeq* (*lâ tamân w-lâ l-hal*) des ersten Zitats. Das was folgt wird klar zeigen, daß damit das *šbaq magân* in seinem Gegensatz zu *praʿ b-ḥelfâ* gemeint ist, das Thema des Vorangegangenen, das hier vorläufig noch weitergeführt wird. Der Kommentar fährt fort:

b) Sieh nun die Erklärung, die verknüpft ist mit dem Wort: »sondern er wird schuldig sein«.
c) Etwas, das einer schuldig ist, wird fürwahr zurückbezahlt (beglichen: *metpraʿ*) und ihm nicht (unentgeltlich) nachgelassen (*meštbeq*).
d) Unser Herr hat einen Unterschied zwischen *purʿânâ* (*praʿ*) und *šubqânâ* (*šbaq*) gemacht.

Daß in der Wiederholung des Zitats von Marc. 3,29 hier in b) das einleitende *ellâ* (für das griech. *alla*) mit hinzugenommen wird, bleibt inhaltlich belanglos.

Die Erklärung des »schuldig« führt zu der Unterscheidung des *šbaq* (*magân*) von dem *praʿ* (*b-ḥelfâ*), die in d) ausdrücklich dem Herrn selber zugeschrieben wird. In c) erscheint dabei eine Definition des *praʿ*, wie man sie, so klar ausgesprochen, im Vorangehenden vermissen konnte.

Ob der zweite Teil unseres Abschnittes, die Zeilen S. 38,18-22 (e-i), mit den Bildern der Sündennarbe und der Reinigung des Silbers, auch noch unter das Thema des Gegensatzes von *šbaq* und *praʿ* fallen, wird zu untersuchen sein.

e) *ṭâk dēn hī hây šūmtâ lâ meṭhawwrâ.*
f) *lâ gēr emar d-nehwē ḥaṭṭây aw rašī' aw 'awwâl ellâ d-nehwē ḥayyâb.*
g) *d-temrqīw dēn l-sē(')mâ wa-tzallfīw mṣē a(n)t.*
h) *d-teṣrfīw dēn meṣraf, b-yad nūrâ l-ḥod mṣē a(n)t.*
i) *hâkan d-lâ neštbeq leh lâ hârkâ w-lâ l-hal.*

Übersetzung: e) Vielleicht wird jene (Sünden)narbe nicht weißgewaschen. f) Aber er hat nicht gesagt: »er wird sündig oder frevlerisch oder verbrecherisch (einer ewigen Sünde) sein«, sondern »er wird schuldig sein«. g) Silber zu reinigen und (wieder) leuchtend zu machen, das kannst du. h) Es zu läutern, das kannst du nur mit Feuer. i) So (ist zu verstehen): nicht wird ihm vergeben werden, weder hier noch drüben.

Der Abschnitt besteht aus drei Teilen. In e) taucht ganz unvermittelt der Begriff der Sündennarbe auf und wird nur hier genannt. Der anschließende Satz f) ist zwar formal durch die Partikel *gēr* mit dem vorangehenden verbunden, ist aber sachlich eine zweite, engere Erklärung des *ḥayyâb* von Marc. 3,28, die wie eine Ergänzung zu der ersten in c) hinzutritt. Ob und wie dies mit der Sündennarbe sachlich verbunden werden kann, wird zu untersuchen sein. In g-h) taucht das Bild vom Silber auf, von seiner Reinigung und Entschlackung, ohne daß erklärt würde, wie es auf das Thema der unvergebbaren Sünde anzuwenden ist. Der Schlußsatz in i) wiederholt das Matthäuszitat, mit dem der Kommentar zu allererst begann, und zwar in jener freien Form, die schon ausführlich besprochen wurde: ein deutlicher Hinweis darauf, daß hier die Ausführungen an ein Ende gelangt sind, deren zentrales Thema der Unterschied des *šbaq* (*magân*) von dem *pra'* (*b-ḥelfâ*) war. Es folgt auch, mit einem *aw* (oder) beginnend, eine völlig neue Erklärung.

Nun zum ersten Punkt, zu der Einführung des Begriffes der Sündennarbe in e) mit den Worten: »vielleicht wird jene Narbe (der Sünde gegen den Hl. Geist) nicht weißgewaschen«. Die zu »Narbe« hinzugefügte Ergänzung ergibt sich aus dem übergreifenden Zusammenhang. Wie steht es nun allgemein mit dieser »Narbe«? Das syr. *šūmtâ* bedeutet neben vulnus vor allem auch cicatrix »die Wundnarbe«, das von einer Wunde am Körper verbleibende und den Körper entstellende Merkmal der geheilten Wunde. Wenn nun die Sünde als Wunde gefaßt wird, dann wird die bei der Heilung verbleibende Wundnarbe zu etwas, das die Tilgung der Sünde überdauert. Die Sünde wird nicht völlig getilgt, es bleibt ein noch zu tilgender Rest. Bei Ephräm erscheint dieser Begriff in Hy. de virginitate 46,19-27, eine Stelle, die ich schon ausführlich in CSCO subs. 72, S. 28f. und 111ff. besprochen habe. Hier wird der Unterschied gemacht zwischen der vollkommenen, auch die Narben mitumfassenden Sündentilgung der Taufe und der unvollkommenen der Buße, bei der die Sündennarben zurückbleiben. Dabei fällt für die totale Sündentilgung der Taufe der mit der Taufe allgemein verbundene Ausdruck *mḥawwar* = deal-

bans, der auch im Kommentar in e) erscheint. Bei Ephräm heißt es in Hy. de virg. 46,25: »Und wenn einer entstellt ist durch das Zeichen der Wundnarben (*rušm šūmâtâ*), dann wäscht rein und tilgt die Taufe (*mḥawwrâ w-kâfrâ ma'mōdītâ*)«. Im Kommentar heißt es: »Vielleicht wird jene Narbe (der Sünde wider den Geist) *lâ meṯḥawwrâ* = nicht reingewaschen = nicht getilgt«. Dazu wird nicht die Einschränkung gemacht: »bei der Taufe«. Der Satz gilt allgemein und damit auch für die Zeit, in der die Sündennarben von getauften Büßern um Hilfe rufen werden (vgl. Hy. de virg. 46, Schlußstrophe), offenbar beim letzten Gericht, sicher bei allen übrigen Sünden nicht vergebens, wohl aber vergebens bei der Sünde der Lästerung des Geistes, entsprechend der umfassenden Behauptung des Kommentars, diese Narbe werde nicht weißgewaschen. Ihr Träger verfällt damit dem Feuer der Hölle.

Hier ist aber nach der Meinung des Kommentators noch eine Erlösung denkbar in einer vollen Rückzahlung der Schuld durch die Höllenqualen. Daß dies möglich sei, hat der Kommentar unmittelbar zuvor erneut aus dem *ḥayyâb* (schuldig einer ewigen Sünde) von Marc. 3,28 herausgelesen durch die Anwendung des Grundsatzes: was einer schuldig ist, das wird zurückerstattet (*metpra'*). Jetzt, nach dem dazwischengeschobenen Satz von der Sündennarbe, greift er darauf zurück und unterscheidet genauer in f): »Nicht hat (unser Herr) gesagt: er wird sündig oder frevlerisch oder verbrecherisch (einer ewigen Sünde) sein, sondern er wird schuldig (*ḥayyâb*) sein«. Die Übersetzung der drei Termini: *ḥaṭṭây*, *rašī'* und *'awwâl* hat versucht, auch im Deutschen verschiedene Ausdrücke zu bringen, in denen man verschiedene Arten und Grade der Sündhaftigkeit sehen könnte. Demgegenüber ist aber zu betonen, daß die syrischen Wörter auch rein synonym sein können. Das zeigt für *ḥaṭṭây* und *rašī'* CNis 72,9. Hier sagt Ephräm, um die Notwendigkeit der Auferweckung aufzuzeigen, zu einem Frommen: »Räuber und Diebe sind geschickter als du, der Buhler ist zufriedener als du und gesünder als du ist der *ḥaṭṭâyâ* und glücklicher als du ist der *rašī'â*«. Für *'awwâlâ* in dem allgemeinen Sinn von Sünder sei auf den Anfang von Sermones II 2 verwiesen, wo thematisch von der Sünde die Rede ist, die den Sündern gefällt, den Gerechten aber ein Schrecken ist. Dabei erscheint als Wort für die Sünde zu Beginn *'awlâ* in den Worten: *ḏḥal barnâšâ men 'awlâ* = »fürchte dich, o Mensch, vor der Sünde!« Und in Zeile 11 treten als Ausdrücke für die Sünder *'awwâlē* und *rašī'ē* zusammen auf, wo dann anschließend als einzelne Arten die Betrüger, die Lügner, die Unzüchtigen und Ehebrecher, die Habgierigen und die Räuber, die Unreinen und die Hochmütigen angeführt werden. Dazu heißt es dann abschließend in Zeile 25: *rgīg hū 'awlâ l-'awwâlē* = »begehrenswert ist die Sünde den Sündern«. Als Begründung dafür wird dann in Z. 33-36 angeführt: »Dem Hochmütigen, der die vielen verachtet, gefallen die Häßlichkeiten; denn häßlich ist es in seinen Augen, die eignen Sünden (hier: *ḥṭâhaw*)

zu verwerfen und aufzugeben«. Und etwas später, in Z. 76 und 78, stehen zuletzt *'awwâlē* und *ḥaṭṭâyē* völlig parallel, in gleicher Bedeutung. Alle drei Ausdrücke des Kommentars laufen daher auf die eine Bedeutung hinaus: »sündig (einer Sünde)«, die in Gegensatz gestellt wird zu: »schuldig (einer Sünde)«.

Dabei betont der Kommentar die enge Bedeutung des *ḥayyâb* (schuldig) im Sinne der vorangegangenen Definition: »*medem d-ḥayyâb nâš* = was einer schuldet, wird zurückbezahlt«, und gewinnt damit offenbar einen Hinweis darauf, daß selbst die Sünde wider den Geist möglicherweise durch die Höllenstrafe beglichen werden könne, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Verbindet man nun damit den vorangehenden Satz von der Sündennarbe, beide Sätze sind ja sprachlich durch die Partikel *gēr* verknüpft, dann ergäbe das für die Narbe der Sünde der Lästerung des Geistes, daß sie im Leben und beim letzten Gericht nicht getilgt wird, daß aber auch für sie die letzte Möglichkeit einer Tilgung im Feuer der Hölle für möglich angesehen wird. Sind e) und f) derart miteinander zu verbinden, dann ist die Partikel *gēr* nicht begründend, sondern adversativ und mit »aber« zu übersetzen. Daß das möglich ist, dafür kann ich auf: Grammatisch-syntaktische Studien zur Sprache Ephräms in OrChr 68 (1984) S. 9ff. verweisen.

Es bleibt noch das Bild vom Silber in g) und h) zu besprechen. Die Übersetzung: »Silber zu reinigen und (wieder) leuchtend zu machen, das kannst du. Es zu läutern, das kannst du nur mit Feuer«. Das Silber kann, wenn es nur äußerlich beschmutzt und verblaßt ist, so ist wohl zu ergänzen, mit einem Tuch oder mit einer Flüssigkeit wieder rein und strahlend gemacht werden. Anders, wenn eine tiefergreifende Entstellung ein *ṣraf*, ein Läutern, nötig macht, das nur durch Feuer möglich ist. Dieses *ṣraf* kann durch die folgenden Stellen aus Ephräm beleuchtet werden. Zunächst heißt es auch in Hy. de paradiso 12,11: »*lâ neṣṭref memtōm kespâ d-lâ nūrâ* = niemals wird Silber ohne Feuer geläutert«. Hier tritt für das *sēmâ* des Kommentars, das auf das griechische *asēmon* zurückgeht, das rein syrische *kespâ* ein, das oft auch für »Geld« steht. Auch für *sē(')mâ* seien Belegstellen aus Ephräm eingeschoben. Es erscheint in Pr. Ref. II 22,45 zusammen mit Gold. Ebenso in Sermones II 4,170, wo von Armspangen aus Gold und Silber (*d-dahbâ w-sēmâ*) die Rede ist. Als Edelmetall wird es zusammen mit Gold in Hy. de ecclesia 8,5 dadurch gekennzeichnet, daß es dem Blei und dem Erz entgegengesetzt wird mit den Worten: »Das Blei machte glauben, es sei wie Silber, das Erz... schmückte sich und trat neben Gold«. Doch zurück zu *ṣraf*. Eine zweite Stelle aus den Hymnen de ecclesia, nämlich 13,25, führt als eine Entstellung des Silbers, die hier in Frage kommt, den Rost an und zugleich wird dieser Rost ins Seelisch-Geistige übertragen, indem vom Rost der Seele mit den Worten die Rede ist: »Dein Gebet, o Herr, ist zum Feuerofen (*kūrâ*) geworden, *d-ṣerfat šūḥṭâ d-*

nafšan = (dein Gebet), das den Rost unsrer Seele läutert«. Das führt zu dem *ṣraf*, das im Zusammenhang mit der Taufe zum Ausdruck der hier erfolgenden totalen Sündentilgung wird, in Hy. de crucifixione 4,16, wo es von den zum Christentum bekehrten Völkern heißt: »Sie wurden getauft und wuschen sich *w-eṣṭref(ū) wa-hwaw ḥadtē* = und sie wurden geläutert und wurden neu«. Das *ṣraf* drückt also jene totale Sündentilgung der Taufe aus, die auch die Sündennarben behebt durch ihren Charakter als Neugeburt.

Kehrt man nun zum Bild des Kommentars zurück, so ist mit dem Feuer, das allein das Silber läutern kann, nach dem Zusammenhang nicht das läuternde Feuer der Taufe noch ein läuterndes Feuer beim Gericht gemeint, sondern wiederum wie bei der Sündennarbe das Höllenfeuer, das nötig ist, um möglicherweise auch die Sünde wider den Geist zu tilgen.

Zu dem abschließenden Satz in i), welcher lautet: »So (gilt also): nicht wird ihm verziehen werden, weder hier noch drüben«, ist schon oben bemerkt worden, daß er den ganzen Abschnitt des Kommentars von Anfang an bis hierher, der von der Unterscheidung zwischen dem *šbaq* (*magân*) von einem *pra'* (*b-ḥelfâ*) beherrscht wird, ganz klar abschließt. Es folgt mit einem *aw* (oder) eingeleitet ein zweiter Abschnitt, in dem völlig ungeordnet andere Deutungen zur Sprache kommen.

II 1) S. 38,22-40,2. Das Wort des Herrn gilt nur für »jene Zeit«

Text: a) *aw 'al haw hū zabnâ etemrat melltâ w-law 'al d-yawmân.*
b) *ḥza'ū(h)y gēr d-pagrâ m'aṭṭaf w-sagī'ē etpallag(ū) 'alaw.*
c) *'al Rūḥâ dēn layt hwâ l-hōn l-mesbar medem.*
d) *meṭul hânâ kul d-nēmar melltâ 'al Breh d-nâšâ neštbeq leh. man d-'al Rūḥâ dēn lâ neštbeq leh.*

Übersetzung: a) Oder: von jener Zeit wurde das Wort gesprochen und nicht von der heutigen. b) Sie sahen nämlich, daß er in einen Körper gekleidet war und viele zweifelten (daher) am ihm. c) Vom Geist aber etwas (Schlechtes) zu denken, mußten sie nicht. d) Deswegen (heißt) es: jeder der ein Wort gegen den Menschensohn sagt, ihm wird verziehen werden. Wer aber (dies) gegen den Geist (tut), ihm wird nicht vergeben werden.

Erklärung: Das eröffnende »oder« leitet, wie schon gesagt, einen ganz neuen Abschnitt ein. Das *haw hū zabnâ* »jene Zeit« geht auf die Zeit des öffentlichen Auftretens des Herrn. Sie wird als solche in b) gekennzeichnet; doch wird nur allgemein von Leuten gesprochen, die am Herrn zweifelten. Unbestimmt bleibt auch die »heutige Zeit«. Mit »den Menschen der heutigen Zeit« sind wohl sicher vor allem die Christen der Zeit des Kommentars gemeint, die also hier im Gegensatz zu dem vorangehenden Abschnitt von der Drohung der unvergebbaren Sünde wider den Geist nicht getroffen werden.

In b) heißt es von den (jüdischen) Zeitgenossen des Herrn, daß sie ihn mit eignen Augen sahen, die ihnen aber nur den Menschen Jesus zeigten, so daß sie an den Gottmenschen zweifeln konnten, eine ganz verschwommene Andeutung der verzeihbaren Lästerung des Herrn, von der das abschließende Zitat von Matth. 12,32 spricht.

In c) heißt es noch unbestimmter von der Sünde wider den Geist: *'al Rūḥâ dēn layt hwâ l-hōn l-mesbar medem.* Das *layt* (*īt*) mit Infinitiv drückt ein Sollen, Müssen und Können aus. Ich übersetze es hier: »Vom Geist etwas (Schlechtes) zu denken, mußten sie nicht«. Zu dem *mesbar medem 'al* kann zur Erklärung Sermo de Dom. Nostro S. 13,23 angeführt werden, wo vom Pharisäer Simon, der Jesus eingeladen hatte, gesagt wird: *haw hâkēl da-sbar 'al Mâran* = »jener also, der von unserem Herrn dachte, er wisse nicht (einmal) daß sie (die salbende Frau) eine Sünderin sei«. Und in CNis 37,9 fallen die unsrer Situation entsprechenden Worte: *w-en nâš sâbar 'al Īsō' d-nukrâyâ hū* = »und wenn einer von Jesus meint, er sei der Fremde, gilt das mir für eine Lästerung (*guddâfâ*)«.

Das Ganze berührt sich, wie wir noch sehen werden, ganz nahe mit der Auffassung eines Athanasius und des Johannes Chrysostomus. Bei letzterem werden wir sogar in der Frage der Verzeihbarkeit der Lästerung des Herrn die Wendung des Kommentars »in einen Körper gehüllt« wiederfinden. Weit entfernen sich dagegen beide vom Kommentar durch die Klarheit, mit der sie die Lästerer des Geistes auf die Pharisäer und Schriftgelehrten einengen aufgrund der Umgebung des Herrenwortes bei Matthäus und Markus in dem sogenanten Beelzebubstreit.

Den Schluß des Abschnittes bildet in d) das Zitat, das den vorangehenden vagen Erklärungen zugrundeliegt. Das Zitat gibt die Worte von Matth. 12,32, die den zu Beginn des ersten Abschnitts zitierten Worten vorangehen. Es ist wörtlich gehalten. Nur hat der Kommentar anstelle des zweiten *kul dĕ* ein *man dĕ* und läßt darauf das zweite *nēmar* weg, das die Peš in Übereinstimmung mit dem griechischen Text hat und für das die VS sogar ein offnes *ngaddef* bietet.

II 2) S. 40,2-7. Strafe in dieser und in jener Welt

Text: a) *lâ lam b-hânâ 'âlmâ w-lâ b-haw teštbeq leh.*

b) *'al trēn pur'ânīn masyâ d-tetmallal, hânaw dēn d-hârkâ nebla' wa-l-hal neštannaq.*

c) *law dēn kulhōn masklânē tnân metpar'īn. hânōn dēn d-gaddef(ū), w-âf hârkâ ettba'(ū) w-âf l-hal.*

d) *a(y)k (I)sqaryōṭâ d-etešed lam kulleh gwâyeh. ḥzī d-a(y)k da-b-rugzâ mḥawwē Peṭrōs da-gdašteh.*

Übersetzung: a) »Weder in dieser Welt noch in jener wird ihm vergeben werden«. b) Es kann von zwei Bestrafungen gesprochen werden, nämlich, daß einer hier geschlagen wird und drüben gequält wird. c) Nicht alle Sünder werden hier bestraft. Jenen aber, die (den Geist) gelästert haben, ist sowohl hier vergolten worden wie auch drüben. d) wie Iskariot, dessen Inneres ganz sich ergoß. Sieh wie Petrus belehrt, daß dies wie durch ein Zorn(gericht) ihm zustieß!

Erklärung: II 2 beginnt mit dem Zitat, welches das vorangehende Zitat, das II 1 abschloß, fortführt. Es ist der Schluß von Matth. 12,32, mit dem der Kommentar begann in jener freien Form eines *tnân* und *l-hal* für diese und die kommende Welt. Daß nun hier der Kommentar für *tnân* das biblische *b-hânâ ʿâlmâ* bringt, und für das *l-hal* ein bloßes *b-haw* anstelle des *b-haw da-ʿtīd* in Peš und VS, ist schon eingangs besprochen worden. Dazu sei nachträglich betont, daß anschließend das mit *tnân* synonyme *hârkâ* und das *l-hal* hier in der Erklärung erscheinen.

Trotz der Verbindung von II 1 und II 2 durch das abschließende und einleitende Zitat ist das Thema von II 2 völlig neu. II 1 bezog das Herrenwort von seiner und des Geistes Lästerung auf die Zeitgenossen des Herrn. II 2 spricht von einer zweifachen Bestrafung von Sündern,von einer diesseitigen und einer jenseitigen. Sie trifft nicht alle Sünder; für die Lästerer des Geistes steht sie fest. Und wenn darauf Judas Iskariot als Beleg folgt, so scheint er nur ein Beispiel für eine derartige doppelte Bestrafung im Diesseits und im Jenseits zu sein, nicht aber auch in Verbindung zu stehen mit dem Thema von II 1, als wäre er einer von den Zeitgenossen, die den Herrn und den Geist gelästert haben. Wenigstens wird das nicht im mindesten klar gesagt. Nun ist es höchst auffällig, daß beide Themen im gleichen Zusammenhang der Erörterung der unvergebbaren Sünde auch bei Chrysostomus erscheinen, nicht nur aufeinander folgend, sondern ganz klar miteinander verbunden. Denn während der Kommentar nur allgemein von Leuten spricht, die Jesus gesehen haben, werden sie (wie schon gesagt), von Chrysostomus ganz eindeutig auf die Pharisäer und Schriftgelehrten eingeengt, indem er das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde mit den Erzählungen in Verbindung bringt, die es umgeben. In diesen lästern bei Matthäus die Pharisäer: »im Herrscher der Dämonen treibt er die Dämonen aus« und bei Markus die Schriftgelehrten: »er hat einen unreinen Geist«. Hier muß Judas der Verräter ausscheiden. Chrysostomus bringt dann auch als diesseitige Strafe der Lästerer die Zerstörung Jerusalems und als Beispiel für die doppelte Strafe bei anderen Sünden die Zerstörung Sodomas. Das ist die völlig klare Verbindung von II 1 und II 2 bei Chrysostomus, und es ist rätselhaft, wie daraus im Diatessaronkommentar ein beziehungsloses Nebeneinander werden konnte.

Nun noch zu einzelnen Wörtern. Wichtig ist die Begriffsverschiebung, die

hier das *pra'* gegenüber seiner Bedeutung im ersten Abschnitt erleidet, sowohl im Nomen *pur'ânâ* in b) als auch im Partizip Etpeel *metpar'în* in c). Das Nomen bedeutet nämlich hier nicht »Rückzahlung, Erstattung«, sondern »Vergeltung, Strafe«, und das *metpra'* ist dementsprechend als »gerächt, gestraft« zu verstehen, wie das anschließend parallel dazu auftretende *ettba'* klar zeigt.

Für die diesseitige Strafe erscheint das Verb *bla'*, für das die folgenden Stellen aus Ephräm angeführt werden können. Hier heißt es in Hy. de fide 9,8 von Zacharias: *bla' hwâ* = er wurde bestraft für sein zweifelndes Fragen durch Stummheit. In Hy. de fide 24,6 wird von Nabal gesagt: *bla'* = er wurde gezüchtigt dafür, daß er seine lästernde Zunge ausstreckte gegen David, den großen König. Und in Hy. de paradiso 3,14 heißt es von Adam: *bla' a(y)k 'Uzziyâ* = er wurde wie Ozias geschlagen, indem hier Ephräm die Bestrafung Adams durch die Erkenntnis der Nacktheit mit der Bestrafung des Königs vergleicht, der in den Tempel eindrang und dafür mit Aussatz geschlagen wurde.

Auf der andern Seite ist das *šanneq* so sehr mit den Höllenqualen verbunden, daß das davon abgeleitete Nomen *tašnīqâ* wie ein Synonym neben Gehenna treten kann. So heißt es in Sermones III 3,65f.: »Nicht eine einzige Form haben Gehenna und *tašnīqâ*«, worauf eine Aufzählung verschiedener Höllenqualen folgt. Und in 3,137 erscheint die Klage: »*b-tašnīqâ d-lâ 'âbar* = in der Qual, die nicht vergeht, werde ich bleiben *w-meštannaq enâ* = und gequält werden«. In Sermones III 4 ist die Lage die gleiche. Hier findet sich in Z. 77f. der Weheruf: »Wehe an jenem Tag den Huren und Dirnen, die in die erbarmungslose Qual (*b-tašnīqâ d-lâ raḥmē*) hinabsteigen (und) die Gehenna erben werden!« Die mit *tašnīqâ* gleichbedeutende Form *šunnâqâ* erscheint hier im Appendix zu III 4 auf S. 59,3 a.i. in den Worten: »Wehe dem, der mit Maß und Waage den Nächsten betrügt. *nṭīrâ leh gēhannâ w-šunnâqâ d-lâ šullâmâ* = aufgespart ist ihm die Gehenna und die Qual ohne Ende«. Die beiden eschatologischen Sermones III 3 und 4 sind kaum ephrämisch. Doch auch in echten Werken findet sich das *šunnâqâ* gleich »Höllenqual«. So in Hy. de paradiso 1,17; 2,4 und 7,28. Dabei wird in CNis 45,6 auch hier dem Himmelreich (*malkūtâ*) die Qual (*šunnâqâ*) in der konkreten Bedeutung von Hölle gegenübergestellt.

1. Exkurs: Johannes Chrysostomus zu Matth. 12,31f.

Die merkwürdige Berührung des Kommentars mit Chrysostomus in II 1 und II 2 veranlaßt mich, auf seine Ausführungen genauer einzugehen, die sich in seinen Homilien zum Matthäusevangelium zu unserem Thema über die unvergebbare Sünde finden, in PG 57.449 (col. 1). In 449,4 bemerkt er dazu, daß dieses Herrenwort sehr dunkel sei, aber bei genauerem Zusehen leicht zu

erklären sei. Nachdem er dann Matth. 12,31f. ganz zitiert hat, läßt er den Herrn selber sprechen: »Viel habt ihr (Juden) gegen mich gesagt, ich sei ein Verführer, ein Gottloser. Das verzeihe ich euch, wenn ihr umkehrt (*hymīn metanoūsi*), und ich fordere nicht von euch die (gebührenden) Strafen (*dikai*). 'Die Lästerung des Geistes aber wird nicht vergeben werden'. Auch nicht den Umkehrenden? Wie soll das einen Sinn haben? Wurde doch diese (Lästerung) Umkehrenden verziehen! Sicherlich sind viele von denen, die das gesagt hatten, später zum Glauben gekommen und alles wurde ihnen vergeben«. Ganz klar spricht also hier Chrysostomus seine Auffassung aus: die unvergebbare Sünde schließt nicht ihre Tilgung durch Glaube, Taufe und Buße aus, und zwar offenbar polemisch gegen eine gegenteilige Auffassung, wie sie der Kommentar in seinem ersten Abschnitt vertreten hat. Daß hier Chrysostomus von vielen Juden (Pharisäern und Schriftgelehrten), die sich bekehrt hätten, spricht, ist eine Übertreibung angesichts dessen, daß er später die diesseitige Strafe für die Lästerung des Geistes in der nationalen Katastrophe der Zerstörung Jerusalem sieht.

Das führt zu dem zweiten Punkt, der seine ganze Erklärung beherrscht. Chrysostomus erhebt nach seiner Feststellung, daß auch die Sünde wider den Geist bei Bekehrung getilgt wird, gegen sich selber den Einwand: »Was ist nun das, was (der Herr) sagt: mehr als alles (*hyper panta*) ist diese Sünde *asyngnōstos*«? *Asyngnōstos* kann hier nicht die Bedeutung »unverzeihbar« im absoluten Sinn haben. Es bedeutet auch »unverziehen«, was eine hinzutretende Verzeihung nicht ausschließt. Die lateinische Übersetzung bei Migne hat hier gut ein neutrales venia caret. Im Folgenden wird klarer gesagt werden, was hier gemeint ist: die Sünde wider den Geist zieht (unbereut) mehr als alle anderen (unbereuten) Sünden die doppelte Bestrafung im Diesseits und im Jenseits nach sich.

Zunächst erklärt Chrysostomus hier anschließend noch den Unterschied zwischen der Lästerung des Sohnes und des Geistes durch die Juden, indem er sagt: »Von ihm (Christus) wußten sie nicht, wer er sei. Vom Geist hatten sie ausreichende Kunde erhalten. Denn auch die Propheten hatten durch ihn gesprochen, was sie sprachen. Und alle im Alten (Bund) hatten von ihm die höchste Vorstellung. Was er (Christus) also sagt, ist folgendes: Gut, es sei! Ihr nehmt an mir Anstoß *dia tēn sarka perikeimenēn* = wegen des Fleisches das (mich) umhüllt«. Es wurde schon oben hervorgehoben, daß mit diesem *sarx perikeimenē* das *pagrâ m'aṭṭaf* des Kommentars in II 1 fast wörtlich übereinstimmt.

Chrysostomus fährt fort: »Konntet ihr etwa auch vom Geist sagen: wir kennen ihn nicht? (Nein). Deswegen wird für euch die Lästerung (des Geistes) ohne Verzeihung (*asyngnōstos*) sein und ihr werdet sowohl hier wie dort (*kai enthauta kai ekei*) bestraft werden«. Nebenbei sei hervorgehoben, daß man

hier und noch zweimal im Folgenden in der Erklärung die Wendung: *kai enthauta kai ekei* für das biblische »in dieser und in jener Welt« hat, die wir im Kommentar als *tnân* und *l-hal* sogar im einleitenden Zitat angetroffen haben.

Viel wichtiger ist, daß Chrysostomus mit den Worten: »ihr werdet hier wie dort bestraft werden« an die Stelle der im Diesseits und Jenseits unvergebbaren Sünde ihre Strafe in den beiden Bereichen setzt und diesen Punkt beibehält und weiter entwickelt. Im Kommentar taucht diese Anschauung von den zwei Strafen unvermittelt in II 2 auf und wird sofort wieder fallen gelassen.

Chrysostomus bringt zunächst ein kurzes Beispiel für sein Thema von den zwei Strafen mit den Worten: »Viele werden nur hier bestraft wie der Unzüchtige (2 Cor. 2,6), wie die bei den Korinthern unwürdig an den Mysterien Teilnehmenden (1 Cor. 11,29f.)«. Anschließend läßt Chrysostomus wieder den Herrn selber sprechen: »Ihr aber werdet hier und dort (bestraft werden). Was immer ihr gegen mich gelästert habt vor dem Kreuz, verzeihe ich, auch die verwegene Tat der Kreuzigung... Was ihr aber vom Geist gesagt habt, das wird keine Verzeihung haben (*ūch hexei syngnōmēn*). ... Denn wenn ihr auch sagt, mich nicht zu kennen, so wißt ihr sehr wohl, daß Dämonen auszutreiben und Heilungen zu vollbringen ein Werk des Heiligen Geistes ist. ... Deswegen ist für euch die Strafe unvermeidlich (*aparaitētos hē dikē*) sowohl hier wie dort«. Hier sieht man, wie Chrysostomus das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde wider den Geist mit der in Matth. 12,24ff. vorangehenden Beelzebubkontroverse verbindet, welche ausgelöst wird durch die Worte der Pharisäer: »Er treibt die Dämonen durch Beelzebub, den Herrn der Dämonen, aus«. Ihnen gegenüber läßt Chrysostomus den Herrn sprechen: »Ihr wißt sehr wohl, daß Dämonen auszutreiben ein Werk des Geistes ist«.

Und hier kehrt Chrysostomus in 449,7 a.i. zum Thema der Strafe im Diesseits und Jenseits zurück und erweitert es mit den Worten: »Denn auch von den Menschen werden die einen hier und dort bestraft, andere nur hier, andere nur dort, (wieder) andere weder hier noch dort. Hier und dort wie eben diese Lästerer (des Geistes): sie wurden sowohl hier bestraft, als sie jenes unerbittliche (Schicksal) der Eroberung der Stadt (Jerusalem) erlitten, und dort (drüben) erdulden sie die schlimmste (Strafe), wie die Bewohner von Sodoma und viele andere. Dort allein, wie der Reiche, im Feuer bratend und nicht einmal über einen Tropfen Wasser verfügend. Hier (allein), wie der Unzüchtige bei den Korinthern. Weder hier noch dort wie die Apostel, die Propheten und der selige Job. Denn was er erduldete, war nicht Strafe, sondern Wett- und Ringkampf«.

Das Zitat zeigt die Eigenart und Schwäche der Lösung, die Chrysostomus für das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde wider den Geist gefunden

hat, das er eingangs selber »dunkel« genannt hat. Er engt zunächst die Drohung mit ihr auf die Schriftgelehrten ein, die in der Dämonenfrage gegen ihn polemisierten. Dann schränkt er die Wirksamkeit dieser schwersten Sünde auf die aller übrigen schweren Sünden ein, für die die doppelte Strafe im Diesseits und Jenseits in Frage kommt. Dabei bleibt für die jenseitige Höllenstrafe deren Ewigkeit unangetastet. Doch im Diesseits besteht auch für die schwerste Sünde der Lästerung wie für alle anderen die Möglichkeit einer Tilgung durch Umkehr.

Zur Ergänzung seien anschließend auch noch die viel ausführlicheren Erklärungen eines Athanasius angeführt, weil auch sie sich mit Stellen des Kommentars berühren und in ihren Abweichungen von ihm seine Eigenart beleuchten.

2. Exkurs: Athanasius und die unvergebbare Sünde.

Athanasius kommt auf dieses Thema im Schlußabschnitt des vierten Briefes an Serapion, IV 8-22 (PG 26.648-676) zu sprechen, wo er in IV 8 zögernd auf das Drängen Serapions hin sich selber zwingt, die schwierige Frage in Angriff zu nehmen. Er beginnt, indem er zunächst Matth. 12,24 zitiert mit der Behauptung der Pharisäer, der Herr treibe die Dämonen durch Beelzebub aus und damit die Antwort des Herrn in Matth. 12,28 verbindet. Darauf läßt er dann Matth. 12,31f. folgen, die Stelle mit der unvergebbaren Sünde. Schon damit läßt Athanasius das Herrenwort an die Pharisäer gerichtet sein.

Doch zunächst berichtet er in IV 9-11 von der davon abweichenden Auffassung der »Alten«, eines Origenes und seines Schülers Theognost, die hier die Ansicht vertraten, die Sünde der Lästerung des Geistes geschehe, wenn Christen, die in der Taufe die Gabe des Geistes erhielten, wieder sündigen. Athanasius weist diese Auffassung mit theologisch trinitarischen Gründen zurück und bemerkt zuletzt, man könnte sie für wahrscheinlich halten, wenn die Pharisäer die Taufe und damit die Gabe des Geistes erhalten hätten. Und hier (653 B) schränkt nun Athanasius ausdrücklich das Wort des Herrn von der unvergebbaren Sünde auf die Pharisäer ein, indem er betont: »Denn nicht hat der Herr dies lehrend allgemein gesprochen noch Zukünftigen die Strafe angedroht; er hat vielmehr geradeaus die Pharisäer beschuldigt, daß sie einer solchen Läasterung schuldig geworden seien«. Und zwar ausdrücklich und allein wegen ihres Wortes, er treibe die Dämonen durch Beelzebub aus. Und auch hier habe er von einer unentrinnbaren und unvergebbaren Strafe gesprochen, nicht wegen der Sünde schlechthin, sondern wegen der Lästerung.

In Kap. 13 wendet sich Athanasius wieder gegen die Auffassung, das Wort der unvergebbaren Sünde gelte jenen, die nach der Taufe sündigen. Das käme der Lehre eines Novatus gleich, der die Buße (*metanoia*) beseitigt (*anhairōn*).

Doch auch Hebr. 6,5 schließe die Buße nicht aus, sondern zeige nur die Einmaligkeit der Taufe. Und hier spricht Athanasius in seiner Erklärung des Unterschiedes der Sündenvergebung durch die Taufe von jener durch die Buße, von den bei der Buße zurückbleibenden *tōn traumatōn ūlai* = (Sünden)-wundnarben, aber ohne sie irgendwie mit dem Thema der unvergebbaren Sünde zu verbinden, ganz im Gegensatz zum Kommentar.

Kap. 14 scheint sich vom Thema zu entfernen in einer christologischen Abhandlung, daß die menschlichen und göttlichen Aussagen der Schrift über den menschgewordenen Herrn nicht getrennt werden dürfen, daß vielmehr alles miteinander verbunden geschah und daß jener, der es vollbrachte, der eine Herr ist. Kap. 15 spricht davon ausgehend von zwei Arten von Häresien, deren gegensätzlicher Irrtum hierin ihren Grund habe. Beide schmähen den Herrn, und das ist die unausgesprochene Verbindung mit Matth. 12,31f., wo der Herr der unvergebbaren Lästerung des Geistes die verzeihbare des Menschensohnes gegenüberstellt. Von den Häresien heißt es: »Einige schauen auf das Menschliche am Herrn und schwätzen gegen den Erlöser wie von einem Menschen. Sie sündigen damit sehr, können aber sofort Verzeihung erlangen, wenn sie umdenken (*metagignōskein*). Sie haben ja in der Schwäche des Körpers einen Entschuldigungsgrund. ... Wenn nun hinwieder andere die Werke der Gottheit betrachtend an der Natur des Körpers zweifeln, sündigen auch sie gar sehr, weil sie ihn zu einem Trugbild (*phantasia*) machen, obwohl sie (ihn) essen und leiden sehen. Doch kann auch ihnen, wenn sie umkehren, Christus rasch verzeihen, weil auch sie in der übermenschlichen Größe der Werke einen Entschuldigungsgrund haben«. Dazu sei angemerkt, daß das gleiche Paar entgegengesetzer Häresien bei Athanasius zweimal wiederkehrt, wobei in Epist. ad Maximum in PG 26.1089A/B für den zweiten Fall (Christus nur *phantasia*) Mani(chaios) genannt wird und für den ersten (Christus nur Mensch) der Samosataner. In contra Apollinarium I 3 (PG 26.1097B) werden die Apollinaristen gewarnt bei ihrer Überbetonung der Einheit mit ihrer Meinung nicht in Übereinstimmung mit den Manichäern zu geraten.

Der verzeihbaren Sünde gegen den Herrn hält Athanasius im Schluß des 15. Kapitels (660A) wieder die alles überragende Bosheit der Pharisäer entgegen, die nicht nur den Logos im Körper leugneten, sondern auch die Werke der Gottheit dem Diabolus und seinen Dienern zuschrieben: »Gebührend trifft sie ohne Verzeihung die aus einer solchen Gottlosigkeit sich ergebende Strafe. Denn sie haben (damit) sowohl den Diabolus für einen Gott gehalten und angenommen, daß der wahre wirklich seiende Gott in (seinen) Taten die Dämonen in nichts übertreffe«.

Das 16. Kap. beginnt mit den Worten: »In eine derartige Gottlosigkeit waren die damaligen Juden und unter den Juden die Pharisäer gefallen« und führt die Ungeheuerlichkeit ihrer Lästerung breit aus: die Werke des Vaters,

alle Wunder des Erlösers, Totenerweckung, Heilung der Gebrechen, die Herrschaft über die Elemente der Schöpfung, Dinge, über die die Menge Gott pries, von ihnen behaupteten die Pharisäer, sie seien Werke des Beelzebub und sie übertrugen so die Macht Gottes auf ihn. Daß sie im Blick auf die Menschheit des Erlösers sagten: »ist das nicht der Sohn des Zimmermanns« oder auch »er steige herab vom Kreuz«, das ertrug der Herr, da sie gegen den Menschensohn sündigten. Er hat ja auch dem Petrus seine Verleugnung der Magd gegenüber verziehen, da diese vom Menschen sprach. Die Pharisäer dagegen hätten mit ihrer Behauptung, die Wunder des Herrn seien Werke des Beelzebub, gegen seinen Geist gesündigt. »Und deswegen, weil sie Unerträgliches wagten, *aiōniōs etimōrēsato* = hat er eine ewige Strafe über sie verhängt«. Um die nicht zu überbietende Größe ihrer Sünde, die die unabwendbare Strafe begründen soll, noch stärker zu betonen, sagt Athanasius anschließend, sie hätten sich vielleicht auch zu der Behauptung versteigen können, die Natur sei von Beelzebub erschaffen, so wie ihre Väter vom Kalb in der Wüste sagten: »das sind deine Götter Israel, die dich aus Ägypten herausführten«.

Kap. 17 beginnt mit einem Gedanken, den ähnlich auch der Kommentar noch bringen wird, nämlich daß das harte Urteil des Herrn von der unvergebbaren Sünde dem gleicht, das der von ihnen vermutete Beelzebub erhalten hat. So würden auch sie in das für jenen bereitete Feuer kommen und mit ihm ewig verzehrt werden.

Es folgt die Erörterung einer theologischen Schwierigkeit, die sich aus der Gleichheit der drei göttlichen Personen ergibt mit den Worten: »(Christus) hat mit dem Wort nicht die Lästerung gegen sich selber und die gegen den Geist verglichen, als ob der Geist größer sei und daher die Lästerung gegen ihn eine größere Schuld enthalte«. Die daran anschließende theologische Erörterung über das Verhältnis von Sohn und Geist kann übergangen werden, weil unser Kommentar diese Frage nicht im geringsten berührt.

Kap. 18 betont hier, daß auch die Lästerung des Geistes gegen den Herrn gesprochen war, gegen seine Gottheit. »Daß (dabei) die Pharisäer Gott mit dem Diabolus auf die gleiche Stufe stellten und das Licht Finsternis nannten, daß dies die Lästerung ohne Vergebung sei, das habe Markus gesehen in den Worten: 'Wer aber gegen den heiligen Geist lästert, hat keine Verzeihung, sondern ist einer ewigen Sünde verfallen; denn sie sagten: er hat einen unreinen Geist'«. Hier zieht also Athanasius im Gegensatz zu Chrysostomus auch Marc. 3,28f. mit heran, in Übereinstimmung mit dem Kommentar, der darin seinem Diatessarontext folgt.

Gegen Ende des 18. Kapitels kehrt der Gedanke wieder, daß die Strafe der Lästerung des Geistes der Strafe der Dämonen gleiche, ein Gedanke der sogar klarer im Kommentar erscheinen wird. Hier sagt Athanasius: »Sie selber hatten den Beelzebub sprechend in sich, so daß sie aufgrund des Mensch-

lichen ihn nur einen Menschen nannten, aufgrund der Gott eigentümlichen Werke ferner ihn nicht als Gott anerkannten, sondern den Beelzebub in ihnen an seiner statt vergöttlichten, damit sie mit ihm in Zukunft ewig im Feuer gestraft würden«.

Die letzten Kapitel, 19-23, bemühen sich zu zeigen, wie die Lästerung des Geistes einer Lästerung der Gottheit des Logos gleichkommt, eine dogmatische Überlegung, die für unsern Kommentar nicht in Frage kommt, die einem Athanasius die Möglichkeit gibt, trotz seiner offen und betont ausgesprochenen Anschauung, das Wort des Herrn sei exklusiv gegen die Pharisäer gesprochen, die Drohung vor der unvergebbaren Sünde wider den Geist indirekt auch gegen Häretiker seiner Zeit gerichtet sein zu lassen. So kann Athanasius seine Hauptgegner, die Arianer, in den letzten zwei Kapiteln warnen, nicht in die gleiche Gottlosigkeit der Pharisäer und Juden zu fallen mit ihrer Behauptung, der Herr sei aus Nichtseiendem und »er war nicht, bevor er wurde«. »Deswegen hat der Herr für jene wie für diese gesagt, die Strafe (*timōria*) sei für solche (Leute) ohne Verzeihung (*asyngnōstos*) mit den Worten: wer immer gegen den Heiligen Geist spricht, dem wird nicht verziehen werden, weder in dieser Welt noch in der kommenden (676A)«.

Ähnlich wie hier den Arianern hat Athanasius schon im ersten Brief an Serapion den Pneumatomachen gedroht, in I 33 (PG 26.608B). Athanasius sieht auch hier den Geist als Glied der Trinität, vom Vater (ausgehend), im Sohn (seiend). Die Pneumatomachen sollen daher die Trinität nicht trennen, damit sie nicht selber vom Leben getrennt würden. »Noch sollten sie den Geist den Geschöpfen zuzählen, damit sie nicht, so wie damals die Pharisäer, die (Dinge) des Geistes dem Beelzebub zuschrieben, ebenso auch sie, das Gleiche wagend, mit ihnen sowohl hier (in diesem Leben) wie danach (im Jenseits) die Strafe ohne Vergebung erdulden«. Hier taucht auch bei Athanasius für die diesseitige und jenseitige Sünde die doppelte Strafe in beiden Bereichen auf, bei Chrysostomus ein zentrales Thema, das auch der Kommentar nebenbei bringt. Bei Athanasius erscheint es nur hier und bleibt unausgeführt. In seinen breiten Ausführungen fanden sich nur einige Stellen, wo isoliert für »Sünde« ein *timōria* (Strafe) erschien, ohne Verbindung mit den »zwei Strafen«. Doch nun zurück zum Kommentar!

II 3) S. 40,7-11. Sünde mit Kenntnis. Buße

Der Abschnitt II 1 brachte die Anschauung, daß das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde der Lästerung des Geistes nur für die Zeit des öffentlichen Auftretens des Herrn gelte, für die, »die ihn sahen«, ohne daß dabei gesagt wurde, das Wort richte sich ausschließlich gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, gegen ihre Lästerung, der Herr treibe mit Beelzebub die Dämonen

aus, von der Matthäus und Markus im Vorangehenden sprechen, wie das Athanasius ausdrücklich hervorhob und Chrysostomus ohne weiteres vorausgesetzt hat. Chrysostomus hat daran anschließend das Thema von den zwei Strafen, der diesseitigen und jenseitigen, durchgeführt, die durch das Herrenwort vor allen andern Sündern den jüdischen Lästerern des Geistes angedroht wurde. Auch der Kommentar ließ in II 2 das Thema von der doppelten Strafe folgen, aber wiederum ganz allgemein ohne jede nähere Angabe, wer die Personen sind, die sich die zweifache Strafe von hier und dort zugezogen haben. Das Beispiel des Verräters blieb daher unbestimmt. Es könnte mit den Leuten, die Christus sahen, verbunden, ein Hinweis darauf sein, daß der Kommentar das Herrenwort von der unvergebbaren Sünde auch an die Jünger gerichtet verstand. Im Folgenden wird der Verräter noch einmal genannt werden und hier erscheint er als einer, der den Herrn kannte. Von dieser Kenntnis im engsten Sinn geht offenbar unser Abschnitt von II 3 aus und verbindet damit die Frage der Buße.

Text: a) *w-'al hânōn mgaddfânē da-b-haw zabnâ šâlmâ balḥod. hânōn gēr d-yawmânâ d-lâ īda'tâ mgaddfīn.*

b) *l-kul d-īlīd hâkēl maṣyâ hī d-tehwē tyâbūtâ. l-haw dēn d-lâ maṣyâ d-tehwē leh, ellū lâ īlīd, m'addar hwâ leh. l-kul ḥaṭṭâyīn gēr ba-tyâbūtâ hâwē šubqânâ d-b-īda'tâ wa-b-lâ īda'tâ ḥtaw.*

Übersetzung und Erklärung: a) »Und auf jene Lästerer, die in jener Zeit (lebten), trifft (das Wort) allein zu. Denn jene heutigen lästern ohne Kenntnis«. Der Satz greift deutlich auf II 1 zurück. Hier hatte man die gleiche Gegenüberstellung von *haw zabnâ* und *yawmânâ*. Und der Beginn von II 1: *'al haw zabnâ etemrat melltâ* liefert in II 3a, das zu *šâlmâ* fehlende Subjekt, nämlich *melltâ* = das Herrenwort. Daß dies wirklich zutrifft trotz der weiten Entfernung, kann durch die Bedeutung des *šlem 'al* bei Ephräm gezeigt werden, wo in drei Fällen dieses *šlem 'al* aussagt, daß ein Schriftwort auf einen zutrifft, auf ihn paßt, sich an ihm erfüllt. So betet der Sünder Ephräm in Hy. de parad. 7,26 um die Gnade des Vorparadieses mit den Worten: *w-tešlam 'lay âf hây d-kalbē ...* = »und es erfülle sich an mir auch jenes (Wort), daß die Hunde (von den Brosamen ihrer Herren sich sättigen)« (Matth. 15,27 u. par.). In Hy. de virg. 12,7 heißt es in einer Erklärung der Versuchungsgeschichte des Herrn: *en gēr 'law šlem mazmōrâ* = »wenn nämlich der Psalm (91,11) auf ihn ging«. Zuletzt wird in Hy. de fide 53,11 mit dem Partizip unsrer Ausgangsstelle generell gesagt: *kullâh z'orūtâ hâdē d-ba-ktâbē 'lēh hū d-nâšūteh šâlmâ d-pârōqan* = »alle diese Kleinheit in den Schriften geht auf die Menschheit unseres Erlösers«.

Damit ist die Verbindung von II 3 mit II 1 hergestellt. Auf II 2 geht das *mgaddfâne* zurück, auf das *hânōn d-gaddef(ū)*. Es sind die Lästerer des

Geistes, die im Gegensatz zu den Lästerern des Menschensohnes, des im Körper wandelnden und lehrenden Erlösers, keine Verzeihung weder hier noch drüben erhalten. Und zwar nur die Lästerer jener Zeit, die den Herrn gesehen und gekannt hatten. Anders, die »heute« lästern. Denn diese tun es *d-lâ īda'tâ*. Das hat nach dem ganzen Zusammenhang die enge Bedeutung: ohne (persönliche) Kenntnis (des auf Erden lehrenden Herrn). Ephräm spricht in Hy. de parad. in umfassender Bedeutung von Einfältigen und Ungebildeten (*būrē w-hedyōṭē*), die ohne (volle) Kenntnis (der Sündhaftigkeit ihres Tuns) (*d-lâ yâd'â*) gesündigt haben. Der Kommentar dagegen spricht zweifellos mit seinem bloßen *īda'tâ* von der Kenntnis des Menschgewordenen aus persönlichem Sehen, wohl auch noch in dem allgemein gehaltenen Schlußsatz des anschließenden Abschnitts, in II 3b.

Übersetzung von II 3b: »Für jeden (vom Weib) Geborenen also ist es möglich, daß Buße (Umkehr; syr: *tyâbūtâ*) geschehe. Für jenen aber, für den das nicht möglich ist, (gilt das Wort): wenn er nicht geboren (worden wäre), wäre das zu seinem Nutzen geschehen. Für alle Sünder fürwahr gibt es durch Buße Verzeihung, (für die Sünder), die mit Kenntnis und ohne Kenntnis gesündigt haben«.

Der Schlußsatz klingt ganz allgemein, besonders wenn man zu seinem Beginn das präsentische Partizip *hâwē* = gibt es (*šubqânâ*) liest. Damit scheint die »Kenntnis« ihre Einengung auf Christus als Objekt zu verlieren. Anders, wenn man vor allem in Hinblick auf das folgende Perfekt *ḥṭaw* die Lesung des Perfekts *hwâ* (gab es) vorzieht. Dann scheint auch dieser letzte Satz im Rahmen der Zeit Jesu zu bleiben.

Für alle Fälle bleibt es bei der klaren umfassenden Aussage des ersten Satzes: Verzeihung bewirkende Buße ist allen Menschen möglich, also auch für die Lästerer des Geistes, die These, von der Chrysostomus ausging, im Gegensatz zum Kommentar, der in seinem ersten Teil der Anschauung war: die Buße tilgt alle Sünden, nur nicht die Sünde wider den Geist.

Wen trifft nun das Herrenwort von der hier und drüben unvergebbaren Sünde? Der Zwischensatz des Kommentars in unserem Abschnitt gibt darüber Aufschluß. »Für jenen aber, für den es nicht möglich ist, daß ihm Buße sei, (gilt das Wort): wenn er nicht geboren (wäre), wäre das nützlich(er) für ihn«. Mit dem Zitat wird offenbar auf das Beispiel des Verräters zurückgegriffen. Denn es sind die Worte Jesu im Abendmahlsaal über Judas (Matth. 26,24 u. par.), der in II 2 als Beispiel für die doppelte Strafe angeführt wurde. Die Buße hätte auch seine Sünde getilgt, aber sie war ihm nicht möglich. Wie und warum, davon wird im Folgenden, in II 5, die Rede sein.

Hier nur kurz noch zu der Variante im Zitat, das *m'addar* statt des *paqqâḥ*, das Peš und VS in gleicher Weise für das griech. *kalon* bieten. Das *m'addar* hat wohl sicher die gleiche Bedeutung wie das einfache *'âdar* und dieses steht

parallel zu *paqqâḥ* in Hy. de fide 56,6 in dem Satz: (Abraham) *mallel d-ʿâdar hwâ wa-šteq d-paqqâḥ hwâ.*

II 4) S. 40,12-15. *eṯḥnen* und *eštbeq*

Der nun im Kommentar folgende Abschnitt fällt ganz aus dem Zusammenhang seiner Umgebung und bietet eine merkwürdige, sachlich völlig abweichende Parallele zu der im ersten Teil herrschenden Unterscheidung zwischen *šbaq magân* und *praʿ b-ḥelfâ.*

Text: a) *lâ dēn emar Mâran d-lâ meṯḥnen ellâ d-lâ meštbeq leh.*
b) *gâdšâ gēr d-mâ da-fraʿ ḥawbteh hârkâ, âf l-hal meṯḥnen.*
c) *en dēn lâ šbaq dayyânâ, ḥawwī kmâ hī masklânūteh d-masklânâ. w-en šbaq ḥannânâ, ḥawwi kmâ hī ṭaybūtâ d-Ṭâbâ, d-beh šaryâ malyūtâ.*

Übersetzung: a) Nicht hat nun unser Herr gesagt: »er findet kein Erbarmen« sondern »ihm wird nicht vergeben«. b) Denn es kommt vor, daß, wenn einer hier seine Schuld bezahlt hat, er auch drüben Erbarmen findet. c) Wenn nun der Richter nicht vergibt, zeigt er, wie groß die Sünde des Sünders ist. Und wenn der erbarmende (Gott) vergibt, zeigt er, wie groß die Güte jenes Gütigen ist, in dem die Fülle wohnt.

Erklärung: Satz a) beginnt mit einer Distinktion, die sprachlich ganz gleich gebaut ist wie die Distinktion von I 3, welche lautet: *lâ emar Mâran d-lâ metparʿâ b-ḥelfâ ellâ d-magân lâ meštabqâ.* In beiden Fällen mußte das im Wort des Herrn stehende *šbaq* den Ausgangspunkt bilden. Diesem wird in I 3 als vom Herrn nicht gesprochen das Verb *praʿ* entgegengehalten, was, wie gezeigt, zu der Annahme einer möglichen Begleichung der (unvergebbaren) Schuld einer Lästerung des Geistes in der Gehenna geführt hat. Dabei kam durch die nähere Bestimmung des *šbaq* durch *magân* der Begriff der Güte mit herein. Es erschien ja auch in I 2 die *mraḥmânūtâ* (misericordia) Gottes, die beim Gericht mit Blick auf andere gute Werke Sünden verzeihen kann, nicht aber die Lästerung des Geistes.

Man ist daher erstaunt, daß in II 4 dem *meštbeq* ein *meṯḥnen* entgegengesetzt wird. Brockelmann und Thesaurus geben für *eṯḥnen* ein misericordiam consecutus bzw. gratiam adeptus est. Die Form erscheint in Rom. 11,30, wo Paulus sagt: »Ihr (Heiden) habt jetzt wegen des Ungehorsams des Volkes Gnade gefunden (*eṯḥnentōn*)«, hier also der Ausdruck für eine absolute Gnadenwahl. Bei Ephräm erscheint unser *eṯḥnen* im Zusammenhang mit der umfassenden Erlösertat Christi, von der es mit einer Gleichstellung des »Körpers« des ersten und zweiten Adams in CNis 49,14 heißt: »Er wagte es, sündigte und fiel und fand Erbarmen (*w-eṯḥnen*), lebte auf und stieg empor«. eine Erklärung dazu gibt Hy. de azym. 1,10 mit den Worten: »Und wie Adam

mit seinem Körper die Lebenden getötet hat, so haben nach diesem Vorbild durch den Körper des Allbelebenden die Gerechten Vollkommenheit und auch die Sünder Gnade erlangt (*eṯḥnenū*)«. Und in einem Sermo fraglicher Authentizität, in Sermones I 7,87, wird das auf einen Einzelfall eingeschränkt, auf die Sünderin von Luc. 7, mit den Worten: »Die befleckte Dirne, die vor dir weinte, *w-eṯḥan(ĕ)nat* = und Gnade fand«.

Das *eṯḥnen* besagt also vor allem eine Sündenvergebung rein aus Erbarmen und wird damit offenbar auch von dem *šbaq magân*, von dem unentgeltlichen Nachlaß von Sünden getrennt, bei dem wohl noch die Idee eines richterlichen Aktes mitgegeben ist. Man vergleiche die eben erwähnte Rolle der Barmherzigkeit des Richters beim Letzten Gericht in I 2, die im Hinblick auf andere gute Werke noch verzeihen kann.

Was gewinnt nun der Kommentar mit dieser neuen, etwas gewaltsamen Distinktion von *šbaq* und *ḥnan*? Im Fall der Unterscheidung des *šbaq* (*magân*) von dem *pra'* (*b-ḥelfâ*) war es die Vermutung, daß möglicherweise die unvergebbare Sünde der Lästerung des Geistes doch noch zuletzt durch die Höllenstrafe beglichen werden könne. In unserem Fall der Trennung des *meštbeq* von einem *meṯḥnen* kommt der Kommentar zu der kühnen Behauptung, es komme vor, daß ein Sünder (wider den Geist) zunächst hier im Diesseits seine Schuld bezahlt hat (*pra'*) und dann drüben (beim Gericht) Erbarmen finden kann. Das Bezahlen der Schuld im Diesseits kann unmöglich eine volle Tilgung der Schuld der unvergebbaren Sünde sein, trotz des *pra'*. Es wird wohl abgeschwächt nach der Anschauung von den zwei Strafen, der diesseitigen und jenseitigen, besagen, daß der Sünder schon im Diesseits bestraft wurde. Für die Strafe im Jenseits heißt es dann: »Es kommt vor, daß er auch drüben Erbarmen findet«. Also: Befreiung von der jenseitigen Strafe der Hölle durch den Richter beim Letzten Gericht aus Gnade. Die Gnade kennt aber kein umfassendes Gesetz. Das führt zu der Unterscheidung des anschließenden Satzes: »Wenn der Richter (beim Letzten Gericht) nicht (die Sünde) nachläßt (*šbaq*), dann zeigt er damit die Größe der Sünde des Sünders. Und wenn der Barmherzige (die Sünde) nachläßt, dann zeigt er die Güte des Gütigen, jenes (Gütigen), in dem die Fülle wohnt«.

Ein Eingeständnis des vollen Dunkels, das den Willen Gottes umgibt, der zugleich der Gerechte und der Gütige ist. Hier wird keine Lösung, keine Verbindung des Gegensatzes zwischen harter Gerechtigkeit und erbarmender Güte versucht. Anders Ephräm in Hy. de ecclesia 5,21, wo er sagt: »Dank deinem Willen, der miteinander die zwei preiswürdigen Quellen der Hilfe gemischt hat, gütig ist deine Gerechtigkeit, gerecht deine Güte«. Gerechtigkeit und Güte gehören zusammen zu der Fülle Gottes, aus der wir nach Jo. 1,16 *ṭaybūtâ ḥlâf ṭaybūtâ* = »Güte um Güte« empfangen haben. In sermo de Dom. Nostro, p. 50,13 wird Christus das Gefäß genannt, in dem die ganze

Fülle (*malyūtâ*) gewohnt hat, die Fülle aller Gnadengaben wie Prophetentum und Priestertum. Der Kommentar läßt in der Fülle Gottes Gerechtigkeit und Güte nebeneinander stehen. Das ergibt eine Härte, wie man sie auch in dem Pauluswort von Rom. 9,18 finden kann: *'al man d-ṣâbē mraḥḥem* = cuius vult miseretur (et quem vult indurat).

Man hat also hier die Annahme der Möglichkeit eines einzelnen Gnadenaktes beim Letzten Gericht, auch für einen Lästerer des Geistes, wenn er schon im Diesseits dafür bestraft wurde. Hier berührt sich in etwa der Kommentar mit Ephräms Anschauung, die oben in I 3 angeführt wurde, wo auch er von einer möglichen Befreiung aus der Hölle sprach auf Grund göttlichen Erbarmens, womit er dort in schroffem Gegensatz zum Kommentar stand, der hier von der Gerechtigkeit Gottes sprach. Daß der Kommentar aber auch hier wieder mit seiner schroffen Trennung von Gerechtigkeit und Güte von Ephräm abweicht, wurde schon oben durch ein Zitat belegt.

II 5) S. 40,15-19. Buße; Paulus, Judas

Dieser kleine Abschnitt besteht aus zwei Sätzen, von denen der erste eine wichtige Ergänzung zu dem Verhältnis von Buße und Sünde der Lästerung des Geistes bringt und der zweite für Unkenntnis und Kenntnis die Beispiele von Paulus und Judas anführt.

text: a) *law dēn d-hū lâ šâbeq en tâybīn, ellū d-b-hânâ guddâfâ lâ šâbeq l-hōn Sâṭânâ da-ntūbūn.*

b) *d-»kad lam lâ yâda' hwēt 'ebdet hâlēn«. mekkēl 'al hânōn d-yâd'īn ḫwaw emar d-lâ teštbeq l-hōn. w-sâhed Īhūdâ sqaryōṭâ da-twât nafšeh lâ etqabblat.*

Übersetzung: a) Nicht daß er nicht vergibt, wenn sie Buße tun, sondern, daß bei dieser (Sünde der) Lästerung Satan sie nicht Buße tun läßt. b) »Da ich nicht wußte (kannte), habe ich das getan«. Also hat (der Herr) von jenen die wußten (kannten), gesagt: ihnen wird nicht vergeben werden. Und Judas Iskariot bezeugt (das), dessen Reue nicht angenommen wurde.

Erklärung: Der Satz a) bringt einen wichtigen Gedanken, der durch eine Ergänzung den Widerspruch beheben kann, der sich bei der auch vom Kommentar in seinem zweiten Teil vertretenen Ansicht, durch die Buße werde auch die unvergebbare Sünde nachgelassen, mit der vom Herrn ausgesprochenen Unvergebbarkeit erhebt, und den man vor allem bei Chrysostomus vermissen konnte. Satan verhindert bei diesen Sündern die Buße und macht so bei der Lästerung des Geistes die Sünde unvergebbar. Das Subjekt des Satzes a), das unbestimmte »er«, greift auf den gerechten und barmherzigen Richter des vorangehenden Abschnitts zurück. Im Satz selber erscheint das

šbaq in doppelter Bedeutung. Zuerst besagt es wie bisher überall das Verzeihen einer Sünde durch Gott. Im zweiten Fall, von Satan ausgesagt, ist es das *šbaq* mit der Bedeutung: sivit, permisit, passus est (Brockelmann). Dazu zwei Beispiele aus Ephräm. In Hy. de fide 7,10 sagt er von dem Centurio in Matth. 8,8: *lâ šabqeh d-ne'ol* = »er ließ (den Herrn) nicht eintreten«. Und positiv heißt es in Sermo de Dom. Nostro S. 39,2 vom Herrn, der Sünderin von Luc. 7 gegenüber: *šabqâh l-ḥaṭṭaytâ hây d-te'ol* = »er ließ jene Sünderin eintreten«. Durch die Annahme, daß Satan einen Lästerer des Geistes hindere, Buße zu tun, bleibt die Sünde unvergeben, ohne daß die sündentilgende Wirkung der Buße eingeschränkt würde.

Der zweite Satz b) beginnt abrupt mit einem Zitat und greift inhaltlich auf das Thema von II 3 zurück, auf das Sündigen mit und ohne Kenntnis (des Herrn). Zitiert wird 1 Tim. 1,13, wo Paulus sagt: *lī d-men qdīm mgaddfân hwēt ... ellâ eṯḥan(e)net meṭul d-kad lâ yâda' hwēt 'ebdet* = »mir, der ich zuvor ein Lästerer war ... doch fand ich Erbarmen, weil ich, ohne daß ich kannte, gehandelt habe«. Wie man sieht, bringt der Kommentar wörtlich das: *kad lâ hwēt yâda' 'ebdet* mit Hinzufügung eines neutralen *hâlēn*, das aber das dem Zitat vorangehende paulinische Bekenntnis: »ich war ein Lästerer« in sich schließt. Der Kommentar übergeht das hier bei Paulus folgende *eṯḥan(ĕ)net* in »ich habe trotz meiner Lästerung Gnade gefunden« und wiederholt dafür die hier wirksame Regel von II 3: »Also hat er (der Herr) (nur) von jenen, die (ihn) kannten, gesagt, es werde ihnen nicht vergeben werden«. Die Übersetzung des *īda'* mit »kennen« und die Ergänzung »ihn« gleich Christus geht auf meine Interpretation zurück, daß hier nicht allgemein von Wissen die Rede ist, sondern von einer persönlichen Kenntnis des Herrn. Der Kommentar war offenbar der Anschauung, Paulus habe Jesus nicht selber gesehen (vgl. 2 Cor. 5,16).

Wie ist nun der anschließende Schlußsatz mit der zweiten namentlichen Erwähnung des Verräters zu verstehen. Er lautet: »Und es bezeugt (dies) Judas Iskariot, dessen Reue nicht angenommen wurde«. Was soll hier der Fall des Verräters beweisen? Bei seiner ersten Erwähnung in II 2 wurde er als Beispiel für die doppelte Bestrafung im Diesseits und Jenseits angeführt. In seinem indirekten Erscheinen in II 3 war er ein Beispiel für den Fall, daß die alle Sünden tilgende Buße, unmöglich gemacht, das »besser er wäre nicht geboren« zur Folge hat. Was zu dieser Unmöglichkeit führt, wurde dort nicht gesagt. Der erste Satz unseres Abschnittes nannte hier den Satan, der die Buße verhindert. Der Kommentar scheint das stillschweigend vorauszusetzen, und aufgrund der engen Verbindung mit dem vorangehenden Beispiel des Paulus durch das: »und es bezeugt Judas« ist wohl hier zu ergänzen: Judas, der den Herrn kannte und trotzdem lästerte. Deshalb blieb seine Sünde unverziehen. Er erlitt schon im Diesseits als Strafe die schmachvolle Art

seines Todes und seine ewige Höllenstrafe konnte seine verzweifelnde Reue nicht abwenden. Denn »sie wurde nicht angenommen«.

In der Zurückweisung von Judas' Reue könnte man eine Gefährdung der These von der alle Sünden tilgenden Buße sehen. Denn es kommt vor, daß die Reue als Anfang der Buße mit der Buße gleichgesetzt wird. So gerade auch im Kommentar zum Diatessaron auf S. 52,3. Denn hier heißt es von den Niniviten, daß sie dem Propheten Jonas dargebracht haben: *kappâ da-twât nafšâ w-pērē da-tyâbūtâ* = »die Garbe der Reue und die Früchte der Buße«. Doch Ephräm unterscheidet in Hy. de virginitate 3,10 beide Größen klar voneinander, indem er mahnt: »Erwirb (dir) Buße (*tyâbūtâ*), die dauert, und nicht Reue (*twât nafšâ*) zu jeder Stunde! Denn nur die Buße heilt durch Beständigkeit unsere Wunden. Die Reue hat das, daß sie zu jeder Stunde Leiden (= Wunden = Sünden) aufbaut (*tebnē*) und einreißt (*testor*)«. Das Aufbauen und Einreißen stammt aus Gal. 2,18, wo Paulus sagt: »Ich mache mich zum Übeltäter, wenn ich aufbaue (*bânē-nâ*), was ich niedergerissen habe (*setret*)«, gemeint ist die Rechtfertigung durch Gesetzeswerke. Also Unbeständigkeit, Wechsel von Reue und erneutes Sündigen trennt die Reue von der Beständigkeit der Buße. Das kommt zwar bei Judas nicht in Frage, aber bei ihm blieb es bei einem Reueschmerz (cfr. Matth. 27,4), der zur Verzweiflung und Selbstmord führte und nicht zur »Fruchtgarbe«, von der die oben zitierte Stelle des Kommentars gesprochen hat. Die mögliche Verbindung von Reue und Buße hat offenbar den Kommentar veranlaßt, von der Nichtannahme der Reue zu sprechen.

II 6) S. 40,19-23. Die Strafe der Lästerung und die Dämonen

Der Abschnitt II begann mit der Einschränkung des Herrenwortes von der unvergebbaren Sünde auf die Zeitgenossen Jesu, und man hätte dort schon erwarten können, daß damit der enge Kreis der Pharisäer und Schriftgelehrten gemeint sei, die nach Matthäus und Markus in dem, was dem Herrenwort vorangeht, dem Herrn vorwarfen, er treibe mit Beelzebub die Dämonen aus und habe selber einen Dämon. Diese Deutung war bei Chrysostomus und Athanasius die einzige, alles beherrschende. Der Kommentar, der hier in die Nähe dieser Auffassung kam, sprach dagegen bisher niemals von diesen jüdischen Gegnern des Herrn. Er hat anscheinend den Kreis derer, die »den Herrn sahen« von Anfang an auch auf die Jünger ausgedehnt und dafür das Beispiel der Verräters gebracht. Erst in II 6 erfolgt, auch hier noch ohne Anführung der Namen, nur aufgrund des Arguments erkennbar, die Einführung der Pharisäer und Schriftgelehrten als der Leute, denen die Drohung mit der unvergebbaren Sünde galt.

Text: a) *meṭul dēn da-l-šē(')dē šawtfū(h)y, ʿam šēdē palleg l-hōn mnâtâ. šēdē gēr lâ b-hânâ ʿâlmâ meṭhassēn w-lâ b-haw da-ʿtīd.*

b) *w-hâ šēdâ emar da-mqaddšeh a(n)t d-alâhâ. hânōn dēn emar(ū) d-rūḥâ lam ṭam(')atâ īt beh. yatīr men šēdē hâkēl zâdeq hwâ d-netlīṭūn.*

Übersetzung: a) Da sie nun ihn mit den Dämonen verbanden, teilten sie mit den Dämonen das Los. Denn der Dämon findet weder in dieser Welt noch in der kommenden eine Entsühnung. b) Und siehe ein Dämon sagte: du bist der Heilige Gottes. Jene (Schriftgelehrten) aber sagten: ein unreiner Geist ist in ihm (Marc. 3,29). Es war daher angebracht, daß sie mehr als die Dämonen verflucht würden.

Erklärung: In Satz a) berührt sich der Kommentar mit Athanasius, nur daß dieser vom Herrscher der Dämonen, von Beelzebub, spricht und übersteigernd sagt, die Pharisäer hätten ihn vergöttlicht, damit sie mit ihm in Zukunft ewig im Feuer gestraft würden.

Der Kommentar hat für »Dämon« das syr. *šē(')dâ*. Damit steht er auf seiten der VS, die in allen einschlägigen Stellen aus Matth. und Marc. dieses *šēdâ* hat und nur einmal *daywâ*, während umgekehrt die Peš überall *daywâ* sagt und nur einmal *šēdâ*.

Der Kommentar beläßt es im Gegensatz zu Athanasius bei der schwächeren Aussage, man habe Christus zu einem Genossen der Dämonen gemacht. In der Übersetzung des darauf folgenden Hauptsatzes mit der Angabe der gerechten Strafe korrigiere ich den Text. Ich ergänze zu *palleg* das stumme »ū« des Plurals, fasse das (unsichere) *l-hōn* als pleonastischen Dativus ethicus und rechtfertige meine Übersetzung »sie teilten mit den Dämonen das Los« mit dem Zitat von Ephräms Hy. contra Julianum 1,14, wo von den Anhängern des Apostaten gesagt wird: »Die über seinen Sieg sich freuten *mnâtâ palleg(ū) ʿammeh* = teilten mit ihm das Los (so wie von seiner Tötung Schande ihnen zukam)«.

Das Los, das die Lästerer des Geistes mit den Dämonen teilen, gibt der Kommentar mit den Worten an: »Der Dämon wird weder in dieser Welt entsündigt noch in der kommenden«, also die weder hier noch drüben vergebbare Sünde. Zu dem *meṭhassē* = entsühnt in seiner synonymen Bedeutung zu *meštbeq* vergleiche man die aktivische und positive Aussage bei Ephräm in Hy. contra haer. 2,3, wo Gott (Christus) als *šâbeq kul* erscheint und parallel dazu als *mḥassē kul*.

Der Kommentar geht noch einen Schritt weiter, indem er zeigt, daß die Juden (Schriftgelehrten) in ihrer Lästerung die Dämonen sogar übertrafen und daher noch mehr als diese die doppelte Strafe verdient haben. Den Beweis liefert die Erzählung von der Austreibung eines Dämons in der Synagoge von Kapharnaum (Marc. 1,24; Luc. 4,35), wo dieser Dämon zu

Jesus sagt: *ho hagios tū theū*, syr. an den beiden Stellen in Peš und VS: *qadīšeh a(n)t d-alâhâ*. Der Kommentar hat dafür: *mqaddšeh a(n)t d-alâhâ*. Sein *mqaddaš* für *qadīš* ist sehr auffällig. Ich kenne keine Stelle aus Ephräm, wo dieses *mqaddaš* mit Christus verbunden würde. Bei ihm erscheint das Femininum *mqaddaštâ* im engeren geschlechtlichen Sinn in Hy. de nativitate 9,11, wo es von der Dirne Thamar heißt, daß sie in ihrem Verlangen nach Christus auch *mqaddaštâ* war; »denn dich hat sie geliebt«.

Die Steigerung der Bosheit der jüdischen Gegner des Herrn liegt also darin, daß der Dämon in dem Besessenen den Herrn erkannt und anerkannt hat, während die jüdischen Gegner weit entfernt davon blieben. Daß das die Pharisäer und Schriftgelehrten sind, sagt der Kommentar, wie schon hervorgehoben wurde, ganz auffälliger Weise auch hier nicht, obwohl nur sie, auf Grund des indirekten Zitats zu Beginn, in Frage kommen.

Die Anschuldigung, daß sie schlechter seien als die Dämonen, ist hier dem Kommentar eigentümlich. Athanasius hat in einer andren Richtung ihr Vergehen übersteigert durch die Behauptung, sie hätten ebensogut Beelzebub an die Stelle Gottes setzen können.

Zu dem Schlußsatz: »Es ist daher angebracht, daß sie mehr als die Dämonen verflucht werden (*nettlīṭūn*)« sei zu »verflucht« angeführt, daß der Thesaurus ein *šēdē līṭē* anführt und daß in Matth. 25,41, in dem: discedite a me maledicti Peš und VS das gleiche *līṭē* haben. bei Ephräem erscheint *līṭâ* = der Verfluchte wie ein Name Satans neben dem *bīšâ* = der Böse. Beide zusammen hat man in Hy. contra haer. 2,7. Die Verbform *ettlīṭ* tritt in CNis 44,8 in Verbindung mit der Schlange des Paradieses in den Worten: *ettlīṭ b-kul men kul ḥewyâ* = »verflucht ist in allem von allen die Schlange« (die durch die Sünde und den Erbtod die Verbindung von Seele und Leib des Menschen aufgelöst hat).

II 7) S. 40,23-42,4. Die lästernden Juden

Im letzten Abschnitt bleiben die Juden die vom Herrenwort von der unvergebbaren Sünde getroffenen. Damit wird hier ein Sondergedanke verbunden, der die Sünde als ganz frei hinstellt und damit steigert. Und hier fällt gegen Schluß das erste und letzte Mal der Name »Juden« und zwar aufgrund eines Zitates aus dem Johannesevangelium in der engen Bedeutung der religiösen und politischen Führer, wo die VS in einer erklärenden Variante für das bloße »Juden« »die Schriftgelehrten und Pharisäer« einsetzt. In welchem Zusammenhang, das zeigt der Text und seine Erklärung.

Text: a) *kul ḥṭâhīn dēn w-guddâfīn īt ʿamhōn ananqē d-medem medem. ʿam haw dēn guddâfâ eṣṭrenyâ ʿam yâdōʿūtâ. yâdʿīn hwaw gēr. ʿal yâdōʿē hū hâkēl gēr d-lâ teštbeq l-hōn.*

b) *âf hânōn gēr Īhūdâyē hâdē gzar(ū): law d-man d-lâ neqrēw(hi) šēdânâ ellâ d-man d-neqrēw(hī) Mšīhâ nšamm(ĕ)dūneh. d-tedaʿ da-l-bar men ananqē hū hânâ guddâfâ, meṭul hânâ âf l-bar men šubqânâ hū hânâ guddâfâ.*

Übersetzung: a) Mit allen Sünden und Lästerungen ist irgendeine Nötigung (verbunden), mit jener Lästerung aber Zügellosigkeit mit Kenntnis. Sie haben ja (den Herrn) gekannt. Von Kennern also fürwahr (wurde gesagt): sie wird ihnen nicht vergeben werden. b) Auch haben die Juden fürwahr dies beschlossen, nicht den, der ihn nicht *šēdânâ* nennt, sondern den, der ihn *Mšīhâ* nennt, aus der Synagoge auszuschließen. Wisse daher: diese Lästerung (war) ohne Zwang. Deswegen (war) diese Lästerung auch ohne Vergebung.

Erklärung: In a) muß zunächst das *ananqē d-medem medem* erklärt werden. Für das *medem medem* in der Bedeutung »irgendein« sei aus Ephräm Sermones I 2,1029f. angeführt mit der parallelen Aussage: »Wir sind gefesselt *b-asūrē d-eskēm eskēm, ba-kfârē d-medem medem* = »durch verschiedenartige Stricke, durch irgendwelche Fesseln« (gemeint sind die Begierden). Nun zu *ananqē*, das unverändert übernommene griechische *anankē* = Notwendigkeit, das aber auch schon im Griech. die abgeschwächte Bedeutung von »Notlage, Bedrängnis« haben kann. Bei Ephräm herrscht die Bedeutung einer absoluten Notwendigkeit logischer oder physischer Art. Hier im Kommentar muß es im abgeschwächten Sinn einer Nötigung stehen, die überwunden werden kann. Denn ein absoluter Zwang würde nach Ephräm und wohl auch nach dem Kommentar den Charakter der erzwungenen Handlung als Sünde aufheben. Für ein solch abgeschwächtes *ananqē* können aus dem Kommentar zwei Stellen angeführt werden. Zuerst XIII 7 (p. 106,12-16). Hier ist von der Aufhebung des Sabbats die Rede, die Christus mit guten Werken beging, mit den Worten: »Er lehrte damit, daß es gut sei, am Sabbat Gutes zu tun. Und als das Volk gekommen war, das den Willen des Sabbats am Sabbat tat, wurde der Sabbat des Zwanges (*šabbat qṭīrâ*) beseitigt, damit das Werk der Freiheit erscheine ... Wer also ohne (das Gesetz des) Sabbat (ihn) vollbringt in Freiheit, steht da nicht die Freiheit der Seele *men ananqē d-šabbtâ* = über dem Zwang des Sabbats«! Die zweite Stelle findet sich kurz vor unserem Thema in X 3 (p. 38,2). Hier heißt es: »Wenn wir ihre (der Gerechten des Alten Bundes) Werke tun, *ananqē da-kwât-hōn ḥnan*, wo Leloir seiner Übersetzung des armenischen Textes folgend das *ananqē* mit oportet (ut sicut illi nos simus) übersetzt. Bei allen Sünden und Lästerungen ist also mit einer gewissen Nötigung zu rechnen, die die Schuld mindern kann. Anders bei der

Lästerung des Geistes durch die Juden. Mit ihr war nach dem Kommentar keinerlei Nötigung, sondern neben Kenntnis auch *estrēnyâ* verbunden.

Der neue Begriff *estrēnyâ* wird anschließend erklärt werden. Die Kenntnis (*yâdō'ūtâ*, eine seltene Form für das bisher erschienene *īda'tâ*, offenbar hier aufgrund des folgenden *yâdō'ē*) greift auf das Sündigen mit und ohne Kenntnis zurück, von dem in II 3 die Rede war. Hier stört diese Wiederaufnahme, vor allem weil sie zunächst allein weitergeführt wird mit den Worten: »Sie haben ja (den Herrn) gekannt. Von den Kennern (*yâdō'ē*) also fürwahr (gilt das Wort): es wird ihnen nicht verziehen werden«.

Was darauf folgt, ist allein mit dem ersten Begriff *estrēnyâ* verbunden. Dieses seltene Fremdwort (vom gr. *strēnos* = Übermut, Üppigkeit) habe ich in allen von mir edierten Schriften Ephräms nicht angetroffen. Im Kommentar erscheint es noch einmal in p. 218,12, wo vom Kreuzestod Christi gesagt wird: »Es starb Jesus der Welt, damit der Mensch nicht der Welt lebe, *w-hallek b-gaw besrâ zqīfâ'īt d-nâš b-estrēnyâ lâ nhallek beh* = und er wandelte im Fleisch auf gekreuzigte Weise, damit der Mensch nicht ausschweifend in ihr (der Welt) wandle«. Zu der Bedeutung »ausschweifend« kann auch das *estrēnyâ* von 1 Tim. 5,6 herangezogen werden, wo von einer Witwe *spalatōsa zōsa*, Peš: *d-palḥâ estrēnyâ* = die ein ausschweifendes Leben führt, die Rede ist. In unsrer Kommentarstelle steht es im Gegensatz zu dem bereits erörterten *anankē*. Ich vermute daher eine Bedeutung wie Zügellosigkeit im Sinn eines Mißbrauchs der Freiheit.

Was hier im Kommentar noch folgt, entwickelt den ganz gezwungenen Gedankengang, daß die Juden, die mit ihrer Behauptung, der Herr sei besessen, den Geist schmähten, dies ohne durch ein Verbot gehindert zu sein in voller Freiheit tun konnten, im Gegensatz zu einer Anerkennung Christi als Messias. Dabei zitiert der Kommentar Jo. 9,22. Hier ist von den Eltern des Blindgeborenen die Rede, die nur zugeben, er sei ihr Sohn, darüber hinaus aber jede Aussage verweigern: »weil sie sich vor den Juden fürchteten«. Hier hat auch noch die VS das allgemeine »Juden«. Es folgt in der Peš: *psaq(ū) hwaw gēr Īhūdâyē d-en nâš nawdē beh da-Mšīḥâ hū, nappqūnây(hi) men knuštâ* = »denn die Juden hatten beschlossen, daß, wenn einer ihn als Messias bekenne, man ihn aus der Synagoge verstoße«. Hier hat nun, wie schon eingangs erwähnt, die VS statt »die Juden« ihr *sâfrē wa-Frīšē* (Schriftgelehrten und Pharisäer). Für das *psaq(ū)* zu Beginn des Zitats, das Peš und VS haben, erscheint im Kommentar ein synonymes *gzar(ū)*. Doch auch der Kommentar bietet in einer Wiederholung des Zitats in XVII 13 (p. 194,8) das *psaq(ū)* der Peš und VS. Sehr auffällig ist eine zweite Variante des Kommentars, die hier auch als Variante des Diatessarontextes sich ausweist. Denn nicht nur hier, sondern auch in der Wiederholung des Zitats in XVII 13 hat der Kommentar für das *nappqūnây(hi) men knūštâ*, womit die Peš das griech. *aposynagōgos*

genētai wiedergibt, ein kurzes *nšamm(ĕ)dūneh* von dem Verb *šammed* = excommunicavit, wozu wohl auch die Lesung der VS gehört, nämlich *nšamm(ĕ)rūneh* mit dem Verb *šammar* = dimisit.

Die Juden teilen sich also hier in zwei Gruppen, in die führende Schicht der Pharisäer und Schriftgelehrten und in das Gemeindevolk der Synagoge. Bei Chrysostomus und vor allem bei Athanasius waren es ausschließlich die Pharisäer und Schriftgelehrten, die Pharisäer, die nach Matth. 12,24 vom Herrn behaupteten, er treibe mit Beelzebub die Dämonen aus, und die Schriftgelehrten, die nach Marc. 3,22 und 3,30 sagten, der Herr selber sei besessen, er habe einen bösen Geist. Nur ihnen habe deswegen der Herr mit der unvergebbaren Sünde gedroht.

Im Kommentar dagegen erweitert sich dieser Kreis. Denn alle Juden, die damals in den Synagogen sich versammelten und Jesus persönlich sehen konnten und gesehen und gehört hatten, wurden von den Vorstehern, den Schriftgelehrten und Pharisäern, mit der Androhung eines Ausschlusses aus der Synagoge gewarnt, Jesus für den Messias zu halten, nicht aber im mindesten daran gehindert, ihn, wie sie selber das taten, einen Besessenen zu nennen. Zu den jüdischen Zuhörern Jesu gehörten in erster Linie die Jünger. Damit wird das Beispiel Judas möglich. Man kann auch noch an andere Jünger denken, die wie er in Jo. 6,63 an die Worte des Herrn nicht mehr glaubten, »die Geist und Leben sind«.

Schlußbemerkung

Was in diesen Ausführungen des syrischen Diatessaronkommentars zu der unvergebbaren Sünde wider den Geist vor allem gegen Ephräm als seinen Verfasser spricht, ist die den ganzen ersten Teil beherrschende Unterscheidung des im Herrenwort stehenden *šbaq* (*magân*) von dem nicht ausgesprochenen *pra'* (*b-ḥelfâ*), womit die Annahme einer möglichen Begleichung der Schuld einer unvergebbaren Sünde der Lästerung des Geistes im Jenseits, in der Hölle, aufgrund der göttlichen Gerechtigkeit gewonnen wird, ganz im Gegensatz zu Ephräm, der die Möglichkeit einer Erlösung aus der Hölle aufgrund der göttlichen Barmherzigkeit anzunehmen gewagt hat. Auch die völlige Ordnungslosigkeit des zweiten Teils und das fast lächerliche Argument mit dem Erlaß der Synagogenvorsteher im letzten Punkt scheinen mir nicht ephrämisch zu sein.

MICHAEL LATTKE

Sind Ephraems Madrāšē Hymnen?

Meinem Lehrer Professor Julius Aßfalg zum 70. Geburtstag am 6.11.1989

Was ich hier vortragen und zur Diskussion stellen möchte, ist nur ein winziger Punkt der kontroversen Ephraem- bzw. Ephraim-Forschung, die in den letzten drei Jahrzehnten einen Höhepunkt erreicht hat, vor allem durch die Monographien, Artikel und Aufsätze, Editionen und deutschen Übersetzungen von Edmund Beck, aber auch durch die Arbeiten von Sebastian Brock, Jean Gribomont, André de Halleux, Jouko Martikainen, Robert Murray, Margot Schmidt, um nur einige zu nennen. Meine Frage, ob die Madrāšē des Syrers 'Afrēm Hymnen seien, stammt aus dem größeren Zusammenhang meines mit einem historisch-kritischen Kommentar noch abzuschließenden Werkes zu den Oden Salomos und meines in Arbeit befindlichen Artikels »Hymnus« für das Reallexikon für Antike und Christentum.

Beck hat sicher recht, gegen die »Vermischung und Vertauschung der syrischen Termini *madrâšâ* und *mēmrâ*« und damit gegen Assemanis und Mubaraks Übersetzung von *madrâšâ* durch *sermo* zu polemisieren (CSCO 169 = CSCO.S 76, S. I). Fraglich ist jedoch, ob seine eigene Definition der *madrâšē* als »*Hymnen* in Strophenform« (CSCO 154 = CSCO.S 73, S. I; Unterstreichung von mir) richtig ist, die sich zwar auf ältere gelehrte und lexikalische Tradition stützen kann, z.B. auf Th. J. Lamy und den Thesaurus Syriacus von Payne Smith, die aber geradezu zementiert erscheint durch Becks Aufnahme des Wortes »Hymnen« in die Titelblätter vieler Ephräm-Bände des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (kurz: CSCO).

Auch als Benediktiner weiß Beck um die drei Konstitutiva des aus dem Griechischen stammenden lateinischen Wortes *hymnus* in den einflußreichen Definitionen des Augustinus: Lob (laus) Gottes in Gesang. Muß das *Singen* schon in dieser antiken Definition hymnologisch als problematisch bezeichnet werden, so ist für Ephraem im 4. Jh. durchaus zweifelhaft, was die syrische Vita in Kap. 31 »berichtet, wie er, um seine Zuhörer zum Mitsingen zu bewegen, die 'Bundestöchter' die Refrains seiner Lieder lehrte, während er selbst die Strophen zur Kithara vortrug« (R. Murray, TRE 9, 1982, 755-62, 756). Was übrigens die handschriftlichen Melodienangaben durch ܥܠ ܩܠ (ʿal qālā) oder bei Wiederholung durch ܒܪ ܩܠ (bar qāleh) angeht, so

können sie zwar von den literarischen und liturgischen Redaktoren über die einzelnen Madrāšē gestellt worden sein, haben aber in den meisten Fällen ihr *fundamentum in re* in den quantitierenden Metren und Strophenzeilen, die vom Verfasser selbst stammen. Auch das zweite Element, nämlich *Gott* als Adressat des Hymnus, ist in den antiken Definitionen nicht ganz unproblematisch und in den Madrāšē des Ephraem keineswegs durchgängig vorhanden. Wie aber steht es mit dem ganz unverzichtbaren Element des Lobes bzw. Lobens? Sind Ephraems Madrāšē in dem Sinne Hymnen, daß sie in dichterischer Sprache — wen oder was auch immer — *lobpreisen*? Um die Antwort sowohl für die metrischen und strophischen Dichtungen als auch für die sicher nicht immer ursprünglich-literarischen, sondern teilweise nachträglich-liturgischen Responsorien (oder Refrains) vorwegzunehmen: großes NEIN, und kleines Ja. Wir werden sehen.

Ephraem selbst hat im Zusammenhang der Erwähnung der und Polemik gegen die dichterischen Kompositionen des Bardaiṣan seine eigenen Gedichte ausdrücklich als Madrāšē qualifiziert, wenn er Contra Haereses 56,10,4, also gegen Ende der Sammlung, von den (schützenden) »Hürden« seiner »Madrāšē« spricht. Dazu mag man das letzte Wort von 52,13,6 stellen: d^{e}rāšayhōn (ܕܪܫܝܗܘܢ) »ihre Erörterungen« (nämlich von Seele, Geist und Körper), die er »schwierig« nennt. Wir sind also für die Selbstbezeichnung nicht auf die stets problematischen handschriftlichen Überschriften und die noch problematischeren Subskripte angewiesen. Während Ephraem für die atl. Psalmen des David meistens abwechselt zwischen den beiden syrischen Begriffen z^{e}mīrtā, z^{e}mīrātā und mazmūrā, mazmūrē, erwähnt er einmal den Religionsstifter des 3. Jh.s Mani »in seinen Madrāšē« (Contra Haereses 1,16,5). Vorbild für Ephraem scheint jedoch Bardaiṣan, griech. Bardesanes, zu sein, der von der Mitte des 2. Jh.s bis ins 3. Jahrzehnt des 3. Jh.s lebte und »als Hauptwerk 150 dem Psalter nachgeformte Gesänge« verfaßte, die leider nicht erhalten sind (KWCO 73f.). Auf diese geht Ephraem ausführlich und zitierend ein in Contra Haereses 53-55, nachdem er schon in 1,11,1 auf Bardaiṣans »Rede« (mamlā, ܡܡܠܠܐ) und 1,17,1.3 auf seine »Melodien und Lieder« (qālē w-qīnātā, ܩܠܐ ܘܩܝܢܬܐ) bzw. den »Gesang ⟨die Harmonie⟩ seiner Psalmen« (qunqān z^{e}mīrātā, ܩܘܢܩܢ ܕܙܡܝܪܬܐ) angespielt hatte. In 53,5,1-3 heißt es dann zunächst: »Er schuf madrāšē und verband sie mit qīnātā; er dichtete z^{e}mīrātā und führte mušḥātā ein; mit kaylā und matqālā verteilte er die b^{e}nāt qālē«. Alle diese poetischen und musikalischen Begriffe bedürfen der Interpretation. Klar scheint mir, daß wegen des Parallelismus membrorum madrāšē und z^{e}mīrātā als Synonyme anzusehen sind. Da hier qīnātā und mušḥātā melodisch-metrische Begriffe sind, mögen sie sich in synthetischem Parallelismus ergänzen als »Melodien, Töne« und »Metren« (so Beck, CSCO 170 = CSCO.S 77, S. 182), wie ja auch kaylā und matqālā fast »wie ein Hendiadyoin

verbunden« sind, etwa als »Maße« und »Gewichte« (Beck aO., der sich mit Recht gegen qualifizierenden »Wortakzent« wendet) und in Beziehung stehen zu den b^{e}nāt qālē, den Worten oder Tönen. Die synonyme Parallelität von madrāšē und z^{e}mīrātā wird bestätigt durch 53,6,3, wonach Bardaiṣan wie David 150 z^{e}mīrātā dichtete, und 54,1,1, wo Ephraem sagt: »Ich hörte seine Madrāšē«. Auch 55,5,1f. gibt Ephraem ein Zitat, um darauf nochmals 55,5,3 zusammen mit parallelen anderen musikalischen Begriffen und 55,6,1 von den Madrāšē des Bardaiṣan zu sprechen. Becks durchgängige Wiedergabe von madrāšē durch »Hymnen« ist so ungenau wie die Gleichsetzung der Psalmen mit ὕμνοι durch Philon von Alexandreia. Daß allerdings Bardaiṣans Psalmen/Lieder/Madrāšē ebenso wie die davidischen Psalmen hymnische Elemente enthielten, wird 55,10,4 klar, wo vom polytheistischen šabbaḥ (Pa$^{\text{“}}$el) bzw. dem šubḥā des Bardaiṣan die Rede ist.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die einschlägigen Passagen der beiden Historiker des 5. Jh.s, Sozomenos und Theodoretos, die auch die Abhängigkeit des Ephraim von Bardesanes bzw. seinem Sohn Harmonios herausstellen und Schwierigkeiten haben, die syrischen Begriffe ins Griechische zu übersetzen. Spricht Theodoret, KG IV 29,2f. nur von »Oden« (ᾠδαί) und harmonischen »Liedern« (μέλη, ᾄσματα), so erwähnt Sozomenos, KG III 16,5-7 über Oden und Lieder (μέλη) hinaus μέτροι und νόμοι μουσικοί, läßt die Syrer »psallieren« (ψάλλουσιν) im »Rhythmus der Melodie«, trägt dann allerdings alte griechische Tradition ein, wenn er Ephraim »göttliche Hymnen« (θεῖοι ὕμνοι) und »Enkomien guter bzw. apathischer Männer« (ἐγκώμια ἀγαθῶν ⟨ἀπαθῶν⟩ ἀνδρῶν) zuschreibt.

Bevor ich Ephraems Madrāšē aufs Hymnodische und Hymnologische hin befrage, gebe ich zur Erinnerung eine knappe Übersicht über die Texte, und zwar in der Reihenfolge und Betitelung von Becks Editionen im CSCO:

87 Hymnen De Fide, wovon 81-85 die Untergruppe De Margarita darstellen (CSCO 154/5 = CSCO.S 73/4, 1955);
56 Hymnen Contra Haereses (CSCO 169/70 = CSCO.S 76/7, 1957);
15 Hymnen De Paradiso +
1 Hymnus De Ecclesia +
4 Hymnen Contra Iulianum (CSCO 174/5 = CSCO.S 78/9, 1957);
20 echte +
* 8 zweifelhafte Hymnen De Nativitate,
*13 zweifelhafte Hymnen De Epiphania, mit 6 unechten Sogyātā, »poetischen Betrachtungen« (Murray, aO. 757) (CSCO 186/7 = CSCO.S 82/3, 1959);
51 von 52 Hymnen De Ecclesia, deren Thema bis auf 2-5 kaum die Kirche ist (CSCO 198/9 = CSCO.S 84/5, 1960);

71 von 77 Carmina Nisibena, in mehreren Gruppen, von denen die ersten 34 (bzw. erhaltenen 28) den historischen Teil bilden (CSCO 218/9 + 240/1 = CSCO 92/3 + 102/3, 1961/3); zu beachten ist, daß Beck hier die durch G. Bickell eingebürgerte Bezeichnung »Carmina« festhält, diese Madrāšē aber sonst auch Hymnen nennt; im Appendix druckt er
1 »Totenhymnus aus der Handschrift D«, nach Beck selbst ein »Gespräch zwischen den zurückgebliebenen Freunden und einem rasch u. früh Verstorbenen« (CSCO 241 = CSCO.S 103, S. 121);
52 Hymnen De Virginitate (CSCO 223/4 = CSCO.S 94/5, 1962);
10 echte +
* 4 spätere liturgische Hymnen De Ieiunio (CSCO 246/7 = CSCO.S 106/7, 1964);
34 Paschahymnen, davon 21 De Azymis, 9 De Crucifixione und
4 De Resurrectione (CSCO 248/9 = CSCO.S 108/9, 1964);
*15 wahrscheinlich nicht authentische Hymnen auf Abraham Kidunaya +
*24 nicht ganz erhaltene, ebenfalls unechte auf Julianos Saba (CSCO 322/3 = CSCO.S 140/1, 1972); schließlich
* 6 von 13 pseudepigraphischen Hymnen De Confessoribus, als Nachträge veröffentlicht (CSCO 363 = CSCO.S 159/60, 1975; * vor der Zahl bezeichnet Zweifelhaftigkeit bzw. Unechtheit).

Hinzu kämen noch 51 poetische Kompositionen in armenischer Version, die, wie die Herausgeber L. Mariès und Ch. Mercier betonen, »relèvent du genre midraš (instruction)« und die die Armenier kçowrd(k') nennen, abgeleitet von der Wurzel »joindre, unir« (Patrologia Orientalis XXX,1, Paris 1961, 269 S., S. 7f.).

Ich konzentriere mich im folgenden auf die ca. 400 (401/2) syrischen, von Beck für echt gehaltenen Madrāšē, die die verschiedensten Metren (d.h. hier Silbenzahl pro Glied), Zeilen, Strophen, Melodien (qālē) und Responsorien (ʿonyātā, Plural von ʿonītā, ܥܢܝܬܐ) haben, in den Handschriften z.T. zusammengestellt sind aus »nach Melodien geordneten Hymnengruppen« (Beck, CSCO 170 = CSCO.S 77, S. II) und z.T. auf ältere Sammlungen zurückgehen. Sieht man zunächst einmal ab von den Responsorien, so läßt sich feststellen, daß nur wenige der Madrāšē *ganz* als Hymnen bezeichnet werden können, daß sich aber in etlichen hymnologische Elemente finden, manchmal sogar dergestalt, daß Verszeilen am Strophenende aussehen wie ursprüngliche hymnische Refrains oder zumindest wie die Keimzelle des späteren Responsoriums. Denn sicher nicht alle Responsorien stammen vom Autor selbst, der außer dem Alephbeth öfter auch seinen Namen akrostichisch eingraviert hat in seine Madrāšē. Text- und literarkritisch muß man sogar fragen, ob die Responsorien nicht alle spätere redaktionelle und liturgische

Zutat sind. Wichtig ist das deshalb, weil viele der lehrenden, erzählenden, oder (ziemlich giftig) polemisierenden *Gedichte* mit ihrer reichen Bildersprache durch die verschiedenen Responsorien überhaupt erst zu hymnischen Gebilden, vielleicht *Gesängen*, gemacht wurden. Ich kann die Frage hier nicht allein entscheiden, ob und in welchen Fällen diese hymnodisch-hymnologische Metamorphose von Ephraem selbst vorgenommen wurde. Gehen wir aus von den alten Handschriften, die bis ins 6. Jh. reichen, dann ergibt sich summarisch folgendes hymnologische Bild der Responsorien.

Explizit lobpreisend sind ca. 125 Responsorien mit šubḥā, ca. 30 mit tešboḥtā bzw. ca. 35 mit dem Plural tešbᵉḥān. Auch die ca. 90 Responsorien mit bᵉrīk sind, meist theologisch oder christologisch, hymnisch zu verstehen, während die ca. 10 Responsorien mit ṭūb + Pronominalsuffixen als soteriologische bzw. eschatologische Makarismen anzusehen sind, die auch aus ursprünglichen und vorhandenen Strophenbestandteilen stammen mögen. An die Hodajoth-Formel mit ihren Aspekten von Bekenntnis und Dank erinnern die 4 Responsorien mit taudītā (vom Aphel audī). Dank und Bitte, aber auch Jubel, Feststellungen und Imperative werden ausgedrückt in ca. 40 weiteren Responsorien, während der Rest der Madrāšē, also ca. 70, ganz ohne Responsorien erscheint. Zu den beiden letzten Gruppen ist aber zu sagen, daß sie genausoviel bzw. genausowenig Hymnisches enthalten wie die übrigen, durch Refrain in Hymnen verwandelten Madrāšē.

Ich komme zum Schluß und frage noch einmal: Sind Ephraems Madrāšē Hymnen? Nein, insgesamt sind es keine Hymnen wie etwa griechische oder lateinische Hymnensammlungen oder auch die von Philon als ὕμνοι bezeichneten Psalmen. Die Madrāšē des Ephraem sind (oft antihäretische) didaktische oder erzählende Gedichte oder Gesänge, die nicht dem atl. Psalter nachgedichtet sind, sondern vielmehr den »Kranz der Psalmen« festlich einfassen sollen (De Nativitate 26,6), wie sie ja selbst auch als »Kränze« bezeichnet werden (De Crucifixione 7,12). Einige von ihnen sind formal, vor allem aber inhaltlich-terminologisch so voll von Lobpreisungen, daß man sie durchaus als ganze Hymnen nennen kann, wie z.B. De Fide 50-52, 82 und 83; Contra Haereses 28 und 37; De Paradiso 13 und 14; De Nativitate 3 (ein Sammelbecken hymnischer Terminologie), 7, 8 und 18; De Ecclesia 7, 26, 27 und 29; De Virginitate 34, 35, 39 und 41; De Ieiunio 4 und 5; De Crucifixione 6; De Resurrectione 2 (auch für eine Fallstudie geeignet). Zu diesen 25 »Hymnen« kann man nun diejenigen hinzuzählen, die in einzelnen Strophen, besonders in den Schlußstrophen, oder am Ende einzelner Strophen doxologisch-hymnisch erscheinen und so aus Madrāšē zu Hymnen werden, wie z.B. De Fide 25 und 85; Contra Haereses 16, 21-24 (wie Keimzellen von Responsorien), 40, 41, 43-45 (29 ist trotz der abrupten Schlußdoxologie mit šubḥā kein

Hymnus!); De Paradiso 4, 8 und 10; De Nativitate 2, 12 und 19; De Ecclesia 1, 3 und 20; Carmina Nisibena 17-21, 27, 38, 50, 69, 70, 76 und 77; De Virginitate 51; De Azymis 4; De Crucifixione 2, 3 und 8; De Resurrectione 1.

Neben diesem Bruchteil (ein Siebtel bis ein Sechstel) der Madrāšē, die man als hymnische Madrāšē bezeichnen kann (wie ja auch nur ein Teil der atl. Psalmen Hymnen, Loblieder sind), gibt es nun durchaus eine größere Anzahl, in der sich hin und wieder einzelne Wörter des Preisens finden oder hier und da das Loben thematisch erscheint, die man aber deshalb kaum als Hymnen verstehen kann. Im Gegensatz zum Thesaurus Syriacus ist der Madrāš(ā) nicht eine »hymnorum species« (I 956), sondern der Hymnus ist eine Spezies der Madrāšē. Wie in der durch H. Gunkel begründeten atl. (und übrigens auch ntl.) Gattungsforschung, so ist in der internationalen Ephraemforschung und Madrāšē-Interpretation die formkritische Frage eine zukünftige Aufgabe: Welche Madrāšē des Syrers 'Afrēm sind Hymnen?

HUBERT KAUFHOLD

Ein syrischer Brief aus dem 9. Jahrhundert über die kirchenrechtliche Oikonomia

Die Handschrift 8/11 des syrisch-orthodoxen Patriarchats in Damaskus, eine 1204 n. Chr. geschriebene umfangreiche kirchenrechtliche Sammlung[1], enthält auf fol. 185^{r}-190^{v} (bzw. S. 393-404) eine anonyme Abhandlung in Briefform. Darin wird erörtert, was zu geschehen habe, wenn für einen Metropolitansitz zwei Bischöfe geweiht worden sind. Der Verfasser hebt zunächst die Bedeutung des Friedens in der Kirche hervor, betont, daß es in einem Bistum nicht zwei Metropoliten geben dürfe, und beantwortet die Frage, die ihm von einem nicht Genannten gestellt wurde, dahin, daß im Falle eines Schismas der früher Geweihte bleiben und der andere weichen solle; bei der Aufnahme von Häretikern dagegen dürfe man nicht die Kanones streng anwenden, sondern müsse der Oikonomia (syr. *mḏabrōnūṯō*) folgen, welche Frieden schaffe, die Getrennten eine und die Schwachen stärke. Das Prinzip der Oikonomia ist aus dem byzantinischen Kirchenrecht gut bekannt. Es »umfaßt sowohl die im Einzelfall gewährten Dispense von der Einhaltung einer Rechtssatzung als auch das ausgleichende Verfahren zwischen Widersprüchen des Gesetzes, Widersprüchen zwischen Gesetz und Erfordernis der momentanen Sachlage, etwa zwischen Kirchenrecht und kaiserlicher Politik, sowie Widersprüchen zwischen menschlicher Schwäche und christlichem Ideal. Die kirchliche Oikonomia ist innerlich aufs engste verknüpft mit der göttlichen Oikonomia, dem Erbarmen, das sich in der von der Sünde erlösenden Menschwerdung manifestiert«[2]. Der Verfasser des Briefes zitiert ausgiebig Bibel sowie kirchliche Schriftsteller und berichtet einige Beispiele aus der Kirchengeschichte. Wir kommen darauf noch zurück.

1 Vgl etwa A. Vööbus, Syrische Kanonessammlungen. Ein Beitrag zur Quellenkunde. I: Westsyrische Originalurkunden 1 B, Louvain 1970 (= CSCO 317), 458-64; ders., The Synodicon in the West Syrian Tradition. I (Text), Louvain 1975 (= CSCO 367), IX-XIX.

2 H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 77. Vgl. auch J. H. Erickson, Oikonomia in Byzantine Canon Law, in: Law, Church, and Society. Essays in Honour of Stephan Kuttner, ed. by K. Pennington u. R. Somerville, Philadelphia 1977, S. 225-36; P. Rodopoulos, Oikonomia nach orthodoxem Kirchenrecht, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 36, Wien, 1986, 223-31; G. Mantzaridis, in: G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, 2. Aufl., München 1988, 207-209. Das Gegenteil der Oikonomia, die genaue Einhaltung der Vorschriften, heißt ἀκρίβεια, syrisch ḥaṭīṯūṯō.

Ein weiterer Textzeuge, die in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts von Metropolit Johannes Dolabani kopierte Handschrift 323 der syrisch-orthodoxen Metropolie in Mardin, ist nur eine Abschrift des Damaszener Kodex. Unser Brief steht dort auf S. 221-244[3].

Der Text, den Arthur Vööbus 1976 herausgegeben und ins Englische übersetzt hat[4], trägt die Überschrift: »Abhandlung über die kirchliche Oikonomia um des Friedens willen« (*šarbō meṭul mḏabrōnūṯō ʾītōnōitō meṭul šainō*).

In der Damaszener Handschrift steht darüber: »Aus einer Abhandlung des Mōr Michael des Großen«. Vööbus stellt in Anmerkung 1 zu seiner Übersetzung und in seinem 1978 erschienenen kurzen Aufsatz »Discovery of a Treatise about the Ecclesiastical Administration Ascribed to Michael the Syrien: A Unique Document in the Literary Genre of Canon Law«[5] mit Recht fest, daß dieser bedeutende Schriftsteller aus der 2. Hälfte des 12. Jhdts. als Verfasser nicht in Betracht kommt. Bereits Patriarch Aphram Barsaum hatte dem Vermerk offenbar keinen Glauben geschenkt, denn er führt in seiner arabischen Geschichte der westsyrischen Literatur die Schrift anonym an: *maqāla fī siyāsat al-bīʿa li-tautīd as-salām* (»Abhandlung über die Leitung der Kirche zur Stärkung des Friedens«)[6]. In dieser Übersetzung wird das syrische Wort *mḏabrōnūṯō* »Oikonomia« (das in anderem Zusammenhang »Leitung« bedeuten kann) natürlich ebenso unzutreffend wiedergegeben wie in der von Vööbus (»A discourse concerning ecclesiastical *leadership*« bzw. — wie im Titel des oben angeführten Aufsatzes — »*administration*«).

Entstehungszeit des Textes

1. Für die zeitliche Einordnung hat Vööbus zutreffend einen Abschnitt herangezogen, in dem Beispiele für die Aufnahme schismatischer Bischöfe gegeben werden. Er lautet[7]:

3 Vgl. A. Vööbus, Discovery of Very Important Manuscript Sources für the Syro-Roman Lawbook, Stockholm 1971, 26. Die Beschreibung hat er ohne wesentliche Abweichungen immer wieder veröffentlicht, u.a.: Important New Manuscript Sources for the Islamic Law in Syriac, Stockholm 1975, 19; Discovery of an Unknown Recension of the Syro-Roman Lawbook 1977, 8; The Syro-Roman Lawbook. I, Stockholm 1982, XXXIIIf.

4 The Synodicon in the West Syrian Tradition. II, Louvain 1976 (= CSCO 375/376), 167-80 (Text), 173-185 (Übersetzung). Wegen einer möglichen Konjektur in der Überschrift vgl. unten Fußn. 30.

5 In: Church History 47, Chicago 1978, 23-6. In der Hs. steht übrigens *mamllō*, nicht — wie in der Edition von Vööbus — *mīmrō ḏ-Mōr Miḵaēl*. In der Festschrift A. Guillaumont (Genf 1988, S. 271) bezeichnet er die Schrift dagegen als Werk Michaels.

6 Histoire des sciences et de la littérature syriaque (arabisch; = al-Luʾluʾ al-manṭūr), 2. Aufl., Aleppo 1956 (Nachdruck: u.a. Glane/Losser 1987), 118.

7 Vööbus, Synodicon II (Text) 179, Zeile 4-12.

ܘܐܦ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܗܘ ܕܫܟܒ ܘܗܢܐ
ܕܙܒܢܢ. ܠܐܦܝܣ̈ܩ(ܘܦܐ) ܣܓܝ̈ܐܐ ܕܓܘ̈ܒܝܐ ܩܒܠ. ܘܐܦܣ ܠܗܘܢ
ܕܢܫܡܫܘܢ ܠܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܡܛܠ ܐܝܩܪܗ ܕܫܝܢܐ ܘܚܕܝܘܬܐ
ܕܡܗ̈ܝܡܢܐ. ܟܕ ܗܘ ܡܢ ܠܬ[ܝܕܘܣ] ܕܥܒܝܕ ܗܘܐ ܠܐܒܝܪܡ ܥܠ
ܟܦܪܬܘܬܐ ܩܒܠܗ ܘܝܗܒ ܠܗ ܓ[ܙܝܪܐ] ܕܡܒܘܓ. ܗܢܐ ܕܝܢ ܩܒܠ
ܠܣܐܘܝܪܐ ܕܥܒܝܕ ܗܘܐ ܠܫܡܥ[ܘܢ] ܓܘܒܝܐ ܥܠ ܩܘܪܘܣ. ܘܝܗܒ
ܠܗ ܐܬܪܐ ܕܣܓܣܛܢ. ܘܠ[ܡܬܝ](?) ܟܦܪܬܘܬܝܐ ܩܒܠ ܘܝܗܒ
ܠܗ ܕܢܫܡܫ ܐܦܝܣܩܘܦܘܬܐ ܥܠ ܐܝܟܐ ܕܡܬܡܛܐ.

»Und auch Dionysios, der Patriarch von Antiocheia, jener, welcher entschlafen ist, und dieser, der (in) unserer Zeit (lebt), (beide) haben viele Bischöfe der Gubbenser (d.h. Leute von der Partei des Klosters Gubō Barōyō) aufgenommen und ihnen erlaubt, das Bischofsamt auszuüben, wegen der Hochschätzung des Friedens und der Einheit der Gläubigen, wobei jener den T[īdōs] (d.i. Theodosios), der von Abiram für Kfartūṯō eingesetzt war, aufnahm und ihm G[išrō] (im Gebiet) von Mabbug gab. Dieser aber nahm den Severos, der von dem Gubbenser Sime[on] für Kyrrhos eingesetzt war, auf und gab ihm das Gebiet von Sigistan, sowie den [Matthaios](?) aus Kfartūṯō und gab ihm die (Erlaubnis), das Bischofsamt überall dort auszuüben, wo er hinkäme«.

Der Ausdruck »der (in) unserer Zeit (lebt)« am Anfang kann unterschiedlich verstanden werden. Er bezieht sich entweder auf den Namen Dionysios oder auf den Titel Patriarch. Im ersten Fall wäre ein zur Zeit des Verfassers lebender Patriarch gleichen Namens (»der Dionysios unserer Zeit«) gemeint, im zweiten einfach der »jetzige Patriarch«, ohne daß dessen Name mitgeteilt wird. Vööbus verfehlt in seiner Übersetzung teilweise den Sinn:

»And also Dionysios the patriarch of Antioch, he who has fallen asleep, and this one of our day, accepted many bishops in selection and permitted them to serve ... because of the honor of peace and the unity of the believers. Indeed, ⟨Tūmā⟩ who was made for ʿAbīram over Kephartūtā; he accepted and gave him ... of Mabbūg. This one, however, accepted Severos. He was made for Šemʿ⟨ōn⟩ Gubyā over Qūros. And he gave him the land of Segestan. And he accepted Tūmā Kephartutia, and he permitted him to serve in the episcopacy wheresoever he arrived«[8].

Die Hs. Mardin 323 enthält nach Vööbus einen Randvermerk, wonach Abiram 846 A.D. zum Bischof von Kfartūṯō geweiht worden sei. Vööbus geht darauf in Anm. 76 zu seiner Übersetzung ein: »If this datum rests on a reliable tradition then the constellation is such that there is the only way to see in this Dionysios the man who ... was consecrated on ... April 23, 897«. In der folgenden Fußnote schreibt er: »If the marginal note ... is able to carry the weight, then the contemporary patriarch would be Jōḥannān who ... was

8 Ebda. (Übersetzung) 184, Zeile 11-19. Vgl. auch sein Personenregister: »ʾAbīram, bishop of Kephartūtā« (S. 272), »Šemʿōn bishop of Qūros« (S. 274).

consecrated ... April 21, 910 A.D.«. Vööbus geht hier also davon aus, daß der zweite Patriarch nicht Dionysios hieß. Er unterstellt außerdem ohne Begründung, er sei der unmittelbare Nachfolger des namentlich genannten Dionysios gewesen. Anders versteht er die Stelle in seinem damals wohl schon verfaßten, aber erst 1978 erschienenen Aufsatz[9]: »If, indeed, this datum rests on a reliable tradition, then the constellation created by all these data is such that the only way left is to see in the Dionysios 'of our day' the Dionysios who ... was consecrated ... on April 23, 897 A.D. ... Since this patriarch died in ... April 18, 909 A.D., our document must have been composed under this Dionysios before this date«. Hier scheint Vööbus nun zu meinen, daß der zweite, zeitgenössische Patriarch den Namen Dionysios getragen haben müsse. Sein Gedankengang ist schon deshalb irrig, weil der von Abiram eingesetzte Bischof ja von einem inzwischen verstorbenen Dionysios aufgenommen worden sein soll. Nimmt man 846 als Weihedatum Abirams an, kann das nicht Dionysios von Tellmaḥrē (818-845 n. Chr.) gewesen sein, sondern nur Dionysios II. (897/8-909). Der Text müßte also nach 909 n. Chr. entstanden sein.

Vööbus geht aber sowieso von falschen Voraussetzungen aus. Die in der Stelle angedeuteten Ereignisse sind gut bekannt, vor allem durch lange Zitate aus dem Geschichtswerk des Patriarchen Dionysios von Tellmaḥrē, die Eingang in die Chronik Michaels des Großen[10], in die bis zum Jahre 1234 n. Chr. reichende anonyme Chronik[11] und in die Kirchengeschichte des Barhebraeus[12] gefunden haben. Eine weitere, anonyme Quelle ist bei Michael, Barhebraeus und in der bis zum Jahre 813 n. Chr. reichenden anonymen Chronik[13] verarbeitet.

2. In der an innerkirchlichen Streitigkeiten nicht armen Zeit hatten die Mönche des Klosters Gubō Barōyō beim Patriarchen Kyriakos (793-817 n. Chr.) einen Mitbruder als Nachfolger für den Bischofssitz von Kyrrhos nicht durchsetzen können. Außerdem standen wohl auch theologische Mei-

9 Oben Fußn. 5 (S. 26). Vööbus verweist in Fußn. 1 zu seiner Übersetzung auf diesen Aufsatz, den er laut Abkürzungsverzeichnis (S. XIV) bereits in Band 45 der Zeitschrift (1976) erscheinen lassen wollte. Es läßt sich deshalb nicht sagen, was seine spätere Meinung war.

10 Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199. Editée ... et traduite en français par J.-B. Chabot, Band 3, Paris 1905 (Übersetzung), Band 4, 1910 (Text).

11 J.-B. Chabot, Anonymi auctoris chronicon ad A.D. 1234 pertinens. II (Text), Louvain 1916 (= CSCO 82); A. Abuna - J.-M. Fiey, gleicher Titel (Übersetzung), Louvain 1974 (= CSCO 354).

12 Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy, 3 Bände, Löwen-Paris 1872-77.

13 Fragmenta chronici anonymi auctoris ad annum Domini 813 pertinens, ed. (bzw. interpretatus) est E.-W. Brooks, in: Chronica minora III, Louvain 1905, 1907 (= CSCO 5 bzw. 6), 243-50/185-96.

nungsverschiedenheiten wegen der liturgischen Formel »Das himmlische Brot brechen wir...« im Hintergrund. Es kam daraufhin nicht nur zu einer Kirchenspaltung und zur Weihe schismatischer Bischöfe, sondern nach der Synode von Gubrīn (807/8 n. Chr.) sogar zur Einsetzung eines Gegenpatriarchen namens Abraham, der einen gewissen Tīdōs zum Bischof von Kfartūṭō weihte[14]. Der Gegenpatriarch wird in den Quellen auch Abiram genannt[15]. Das war sicher nicht sein richtiger Name. Aber der alttestamentliche Abiram hatte sich ja mit Korach gegen Moses und Aaron empört (Num. 16), und was lag nun näher, als einen Abraham, der gegen rechtmäßige Patriarchen auftrat, mit dem ganz ähnlichen Namen Abiram zu verspotten und zu schmähen[16]?

Abiram starb 1148 A. Gr. (= 836/7 n. Chr.), Nachfolger als Gegenpatriarch wurde sein Bruder Simeon[17]. Dionysios von Tellmaḥrē berichtet weiter, daß er selbst nach dem Tode Abirams neben anderen schismatischen Bischöfen auch Tīdōs wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen und ihm anstelle von Kfartūṭō das Bistum Gišrō im Gebiet von Mabbug (*Gišrō ḏ-Mabūḡ* = Ζεῦγμα) gegeben habe; Simeon habe zwar noch Anhänger gehabt, aber sie hätten nicht mehr soviel Unheil anrichten können[18]. Wann Simeon gestorben ist, wissen wir nicht. Die Chroniken berichten über das gubbensische Schisma nichts mehr.

Theodoros bar Wahbūn († 1192/3), der Schüler und spätere Gegner Michaels des Syrers, ist weniger gut unterrichtet und bringt in seinem Brief an einen Metropoliten von Tarsos einiges durcheinander. Er erwähnt mehrere

14 Michael III 18f., 24, 27, 32, 37ff., 49f. / IV 487f., 491, 495, 507; Chronicon ad a. 1234 pert. II 264, 268-70 / 198-9, 202-3; Barhebraeus I 337-42; Chronicon ad a. 813 pert. 255-7/ 192-4. Vgl. auch J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, Band 2, Rom 1721, 342, 343f. (mit Auszug aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus); R. Abramowski, Dionysios von Tellmaḥrē, Leipzig 1940, 98f., 102f.; J. Mounayer, Les synodes syriens jacobites, Beyrouth 1964, 57f.; Vööbus, Kanonessammlungen 28-30, 40-3.

15 In der bis 1234 reichenden Chronik heißt er immer Abiram, bei Barhebraeus dagegen — mit einer Ausnahme (I 363/364) — durchgängig Abraham. Michael der Syrer spricht zunächst von Abraham (III 27), dann von »Abiram, das ist Abraham« (III 32) und im folgenden nur noch von Abiram (III 37ff.). In der bis 813 reichenden Chronik ist der Name in der Hs. nicht lesbar und vom Herausgeber aus Michaels Chronik ergänzt (»Abraham«). In einer Liste der westsyrischen Patriarchen, die auf Dionysios bar Ṣalībī († 1171 n. Chr.) zurückgehen soll, wird er unter Nr. 75 neben Dionysios von Tellmaḥrē als »Abraham, der Abiram genannt wird« geführt (Assemani BO II 98 und 324/5). Bei Severos ibn al-Muqaffa' erscheint er nur als Abraham, s.B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, IV, Paris 1914 (= PO X,4), 416ff., 435.

16 Chabot, Chronique de Michel III 32, n. 3, spricht von einem »jeu des mots«. Abramowski aaO 102: »Um dessen Perfidie zu unterstreichen, nennt ihn Dionysios stets nach dem Führer der Rotte Korah (Num. 16) Abiram«. Bereits die 897/8 n. Chr. unter Kyriakos in Gubrīn abgehaltene Synode vergleicht die Gubbenser mit »Datam und Abiram, die sich gegen Moses erhoben« (Michael III 17f. / IV 486f.; Mounayer aaO 58).

17 Michael III 92 / IV 531; Chronicon ad a. 1234 pert. II 273-45206; Barhebraeus I 383/4. Vgl. auch Assemani BO II 347; Vööbus, Kanonessammlungen 43.

18 Diese Angaben finden sich nur in der bis 1234 reichenden Chronik (274/206).

Gegenpatriarchen und schreibt unter anderem[19]: »Gegen diesen (d.i. Patriarch Kyriakos) erhoben sich die Mönche von Gubō Barōyō mit einigen eifernden Bischöfen, und sie weihten einen Mann, der Abraham hieß, zum Patriarchen. Dieser weihte auch einen Bischof für Kfartūṯō[20]. Einige andere Bischöfe weihten einen Mann, der Simeon hieß, zum Patriarchen. Seht, daß sich nicht nur einer gegen einen erhob, sondern zwei gegen einen. Zur Zeit des Ma'mūn, des Königs der Araber, wurde Dionysios von Tellmaḥrē zum Patriarchen geweiht. In seinen Tagen wurde ein anderer, der Abiram hieß, zum Patriarchen geweiht«.

Es liegt auf der Hand, daß wir mit dem Abiram des Briefes über die Oikonomia den Rivalen der Patriarchen Kyriakos und Dionysios von Tellmaḥrē vor uns haben, zumal der anstößige Name Abiram bei den Syrern sonst nicht vorkommt[21]. Die erste Textlücke ist deshalb nicht zu »Thomas« — wie Vööbus meint —, sondern zu »Tīdōs« zu ergänzen, von dem wir wissen, daß er das Bistum Gišrō (die entsprechende Lücke hat Vööbus offengelassen) erhielt. Es ist auch klar, daß es um Streitigkeiten mit der Partei des Klosters Gubō Barōyō geht, so daß der Ausdruck *gubōyē* mit »Gubbenser« zu übersetzen ist[22], nicht — wie Vööbus es tut — mit »selection« (von *gḇō* »auswählen«). Da der Brief über die Oikonomia bereits von einem Nachfolger des Dionysios spricht, kann er frühestens 846 n. Chr. entstanden sein.

3. Wie wir unserem Text entnehmen können, weihte der Nachfolger Abirams, der »Gubbenser« Simeon, einen Severos für das Bistum Kyrrhos. Ihn nahm der Patriarch »unserer Zeit« wieder auf und gab ihm das Bistum Sigistan. Soweit ich sehe, ist dieser Severos in anderen Quellen nicht belegt. Unter den durch die Weihelisten im Anhang zur Chronik Michaels des Syrers bekannten Bischöfen Sigistans erscheint zwar ein Severos, doch lebte er erst zur Zeit des Patriarchen Ignatios II. (878-883 n. Chr.)[23]. Auch wenn der ehemals schisma-

19 Joh. Gerber, Zwei Briefe Barwahbuns, Diss. phil. Halle-Wittenberg, Halle a.S. 1911, 10-27; hier: 16/17.

20 Die Übersetzung Gerbers »diesen weihten die Bischöfe für Kaphartutha« (ܡܢ ܗܠܝܢ ܩܕܡ ܒܝܫܘܦ ܠܟܦܪ ܬܘܬܐ) ist falsch. Jemand, der zum Patriarchen geweiht wird, kann selbstverständlich nicht außerdem Bischof eines untergeordneten Bistums werden. Eine solche Ungereimtheit können wir Theodor nicht zutrauen. Gerbers Übersetzung ist auch sprachlich nicht möglich, weil *hōnō* hier Nominativ ist. Vielleicht ist zu lesen: ܒܝܫܘܦ ܗܘ ܩܕܡ. Wir wissen ja auch, daß Abraham tatsächlich einen schismatischen Bischof für Kfartūṯō weihte. In der Hs. Ming. Syr. 4, fol. 62^{v} II steht ܒܝܫܘܦ, doch erscheint der letzte Buchstabe etwas verlängert, so daß man annehmen muß, der Schreiber habe noch ein Waw hinzusetzen wollen. In der Hs. Mard. Orth. 324 fehlt das Waw. Gerbers Anmerkung 16 zu dieser Stelle (S. 52) trifft nur am Schluß das Richtige.

21 Vgl. Thesaurus Syriacus I 13. Sonstige Belege für den Namen, insbesondere als normalen Personennamen, kenne ich nicht.

22 Er kommt in den zitierten historischen Quellen häufig vor.

23 Michael III 502. Vgl. auch J.-M. Fiey, Chrétientés syriaques du Horāsān et du Ségestān, in:

tische Bischof erst von Simeon, also frühestens 836/7 n. Chr. geweiht wurde, fällt es schon aus zeitlichen Gründen schwer, ihn mit dem Severos der achtziger Jahre gleichzusetzen; die gubbensische Richtung hätte dann auch den Tod Abirams um mehr als vierzig Jahre überdauert. Außerdem wird durch die Liste bezeugt, daß Ignatios ihm zum Bischof weihte. Es ist aber fraglich, ob der Severos des Briefes über die Oikonomia nach der Rückkehr aus dem Schisma überhaupt eine neue Ordination erhielt. Dionysios von Tellmaḥrē hatte zu dem Problem folgendes ausgeführt: »Die Bischöfe aber, die Abiram geweiht hatte, wollten wir nochmals weihen, weil sie die Weihe von Abiram erhalten hatten, der durch gebannte Bischöfe geweiht worden war. Aber wegen der Zeitläufte haben wir uns zu ihnen herabgelassen und sie mit der Frist aufgenommen, die für diejenigen festgelegt ist, die aus der Häresie zurückkehren«[24]. Auch der Absatz, der in unserem Brief der zitierten Stelle voraufgeht, sieht unter Berufung auf einen Brief des Severos von Antiocheia (dazu unten S. 63 noch Näheres) vor, daß häretische Kleriker nach Ablauf einer Bußzeit ohne neue Ordination in ihrem Rang wieder Dienst tun sollen. Solche Fristen sind uns aus den Rechtsquellen bekannt. Kanon 1 des »Briefes, der von den heiligen Vätern an die Priester und Äbte Paulos und Paulos geschrieben wurde« bestimmt, daß Kleriker, die zu den Häretikern abgefallen und dann zurückgekehrt sind, drei Jahre lang ihr Amt nicht ausüben dürfen[25]. Zwei weitere Texte unterscheiden, ob die Weihe von Orthodoxen gespendet wurde oder von Häretikern; im ersten Fall beträgt die Frist ein Jahr, im anderen zwei Jahre (Frage 1 der »kirchlichen Kanones, die in der Zeit der Verfolgung erlassen wurden«[26] sowie Kanones 1 und 2 des »Briefes, der von dem Bischof Johannes von Ägypten geschickt wurde«[27]). Diese Regelungen stammen aus der Mitte des 6. Jhdts. Aus den beiden letztgenannten ergibt sich, daß von Häretikern gespendete Weihen nicht als ungültig angesehen wurden. Mehrere westsyrische Theologen behaupteten allerdings auch das Gegenteil. Ein einheitliches Meinungsbild in dieser Frage fügt sich nicht zusammen, wie die von Wilhelm de Vries gesammelten Auffassungen erkennen lassen[28]. Zur Bewältigung der Schwierigkeiten bei der Aufnahme von Häretikern hatte bereits Philoxenos von Mabbug († 523 n. Chr.) die Anwendung der Oikonomia empfohlen: im »Brief über die

Le Muséon 86 (1973) 75-104, hier: 99 (wieder abgedruckt in: J. M. Fiey, Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552, London 1979, Nr. VI).

24 Chronicon ad a. 1234 pert. II 274/206.

25 Vööbus, Synodicon I 177/168f.; ders., Kanonessammlungen 165.

26 Vööbus, Synodicon I 159f./154; ders., Kanonessammlungen 271; P. Hindo, Disciplina Antiochena Antica. Siri. II: Les personnes, Vatikanstadt 1951, 127.

27 Vööbus, Kanonessammlungen 176.

28 Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940, 70-86; ders., Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer, Rom 1955, 105f. (Häretiker), 116f. (Schismatiker).

kirchlichen *purnōsē* an Simeon, den Abt von Tel'adō und in dem in der betreffenden Handschrift anschließenden »anderen Brief, den er ebenfalls über die Handhabung (*šarbō*) der *mḏabrōnūṯō* verfaßt hat, an alle orthodoxen Mönche im Osten«[29]. Die beiden syrischen Begriffe *purnōsē* und *mḏabrōnūṯō* bedeuten zunächst allgemein »Verwaltung« oder »Leitung«, meinen hier aber ebenfalls die Oikonomia im oben angegebenen Sinn[30]. Wie wir noch sehen werden, zitiert der von Vööbus veröffentlichte Text Philoxenos' »Brief über die kirchlichen *purnōsē*« zweimal.

Zurück zu der Stelle aus dem Brief über die Oikonomia: Falls auch der Nachfolger des Dionysios von Tellmaḥrē dieses Prinzip gegenüber dem dort genannten Severos anwandte, kann der nach Sigistan versetzte Bischof in der Ordinationsliste gar nicht erscheinen, weil keine nochmalige Weihe stattfand. Der Severos aus der Zeit des Patriarchen Ignatios II. wäre deshalb ein anderer Inhaber des Bischofsstuhles, wahrscheinlich — wie noch zu zeigen ist — ein späterer. Kein Einwand läßt sich daraus herleiten, daß der zwischen Dionysios und Ignatios regierende Patriarch Johannes (846-873 n. Chr.) zwei Bischöfe für Sigistan weihte (Nr. 5 und 47 der 85 Ordinationen umfassenden Liste)[31]. Sein Pontifikat dauerte 27 Jahre und es ist natürlich ohne weiteres möglich, daß Sigistan mehr als zweimal vakant und in einem Fall mit dem bereits geweihten Severos besetzt wurde.

4. Der Verfasser gibt anschließend noch ein drittes Beispiel. Der Name des aus dem Schisma zurückgekehrten Bischofs bildet das letzte Wort der betreffenden Seite und ist, wie mehrere andere Wörter in der Ecke, nicht ganz leicht zu entziffern, lautet aber wohl »Thomas«. Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß dieses Wort von späterer Hand — offenbar wegen der schlechten Lesbarkeit — neu geschrieben wurde[32]. Die Lesung kann deshalb nicht als wirklich sicher angesehen werden. Auf der nächsten Seite folgt die Apposition *Kfartūṯnōyō* (»aus Kfartūṯō«). Ein Thomas aus Kfartūṯō ist meines Wissens sonst nicht belegt. Im zeitlichen Zusammenhang mit unserem Text berichtet Michael der Syrer dagegen von einem Matthaios aus Kfartūṯō (*Matai Kfartūṯnōyō*). Wir erfahren, daß die Gubbenser in einem bestimmten Fall

29 J. Lebon, Textes inédites de Philoxène de Mabboug, in: Le Muséon 43, 1930, 149-220 (nach der Hs. Brit. Libr. 14,533, fol. 48ᵛff.). Vgl. auch de Halleux, Philoxène de Mabbog, Louvain 1963, 220-2; de Vries, Sakramententheologie 70 und Kirchenbegriff 101.

30 So schon Lebon aaO 183 n. 3. In der Überschrift des zweiten Philoxenosbriefes kommt auch das Wort *šarbō* vor, das dort wohl »Anwendung, Handhabung (der Oikonomia)« bedeutet (Lebon: negotium oeconomiae). Ich hätte es in der Überschrift unseres Textes auch so übersetzt, wenn dort nicht *meṭul* »über, wegen« folgen würde. Das doppelte *meṭul* ist allerdings wenig vertrauenerweckend. Eine sinnvolle Konjektur wäre *šarbō ḏa-mḏabrōnūṯō* ... (»Anwendung der kirchlichen Oikonomia wegen des Friedens«).

31 Michael III 456-8 / IV 755f.

32 Vgl. auch Vööbus, Synodicon II 179 Anm. 49 (»Restored«).

seinem Rat folgten und daß er es war, der nach der Synode von Gubrīn (807/8 n. Chr.) Abraham (Abiram) für deren Partei gewann[33]. Er ist dann auch vermutlich der nicht näher bezeichnete Matthaios, der mit sieben anderen gubbensischen Bischöfen und Mönchen auf dieser Synode verurteilt wurde[34]. Für die Annahme, es handele sich im dritten Beispiel unseres Textes um jemanden, der bereits Bischof war, bevor Abiram zum Gegenpatriarchen geweiht wurde, spricht, daß bei ihm — im Gegensatz zu den beiden anderen aufgenommenen Bischöfen — nicht angegeben ist, daß er (erst) von Abiram oder Simeon geweiht worden sei. Daß Matthaios Bischof war, sagt Michael in seiner Chronik zwar nicht ausdrücklich[35], angesichts seiner herausgehobenen Stellung ist es aber wahrscheinlich. Welches Bistum er innehatte, wissen wir nicht. *Kfartūṯnōyō* deutet eher auf die Herkunft (Geburtsort, Heimatkloster) hin als auf den Bischofssitz, der dem Namen eines Bischofs nämlich — soweit ich sehe — regelmäßig mit der Relativpartikel *d-* (+ Ortsname) angeschlossen wird. Im übrigen ist ja auch bekannt, daß gubbensischer Bischof von Kfartūṯō der besagte Tīdōs war. Es spricht also einiges dafür, nicht »Thomas« zu lesen, wie die Ergänzung in der Handschrift, sondern »Matthaios«. Die beiden Wörter sind im Syrischen ungefähr gleichlang.

Nach seiner Rückkehr aus dem Schisma bekam Matthaios (Thomas) die Erlaubnis, »das Bischofsamt überall dort auszuüben, wo er hinkäme«[36]. Natürlich konnte er nicht sein altes, uns unbekanntes Bistum beibehalten, weil nach seinem Anschluß an die Gubbenser dafür sicherlich ein dem Patriarchen treuer Nachfolger geweiht worden war. Warum nicht auch er ein anderes Bistum bekam, wird nicht gesagt. Vielleicht war er, wenn er bereits vor 807/8 Bischof war, bei seiner Rückkehr zu alt, um noch wirklich bischöfliche Aufgaben in einer Diözese wahrnehmen zu können. In den Weihelisten der betreffenden Zeit erscheint ein Bischof ohne Bistum nicht. Man würde Matthaios (Thomas) dort aber aus dem gleichen Grund wie bei dem Severos des zweiten Beispiels auch nicht erwarten. Wenn Matthaios der Gemeinte ist, kann seine Rückkehr aus dem Schisma wohl nur unter dem unmittelbaren Nachfolger des Dionysios von Tellmaḥrē, nämlich Johannes (846-873 n. Chr.) erfolgt sein. Wir müßten sonst für Matthaios eine Zeit von mindestens 65 Jahren im Bischofsamt annehmen. Das ist nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich.

33 Michael III 23, 25 / IV 490f., 492.

34 Ebda. 24/492. Vgl. auch Mounayer aaO 58.

35 Trotzdem nennt ihn Chabot in seinem Personenregister (I 49*) »Mattai, év(êque) de Kephar Touta«.

36 Wahrscheinlich war er das, was sonst als »ökumenischer« (tḇēlōyō) Metropolit oder Bischof bezeichnet wird (vgl. Assemani BO II 327 n.4). In der neueren Zeit sind diese »ökumenischen« Bischöfe wohl nur Hilfsbischöfe; manche von ihnen haben später dann eine eigene Diözese erhalten.

5. Aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus wissen wir, daß unter dem Patriarchen Johannes (846-873 n. Chr.) noch weitere schismatische Bischöfe aufgenommen wurden. Der während seines Pontifikates amtierende Maphrian Basileios (848-868 n. Chr.) hatte — worauf ich gleich noch näher eingehe — drei Bischöfe für Diözesen im Gebiet des Patriarchen gegen dessen Willen geweiht und die bisherigen Amtsinhaber abgesetzt. Auf einer Synode im Februar 869 n. Chr. in Kfartūṯō wurde das dadurch hervorgerufene Schisma beendet und bestimmt, daß diese drei Bischöfe ihre Sitze räumen mußten, jedoch mit anderen Bistümern abgefunden wurden[37]. Der Verfasser des Briefes über die Oikonomia hätte sich wohl dieses Beispiel nicht entgehen lassen, wenn das Ereignis bereits stattgefunden gehabt hätte. Es liegt deshalb nahe, den Brief vor Februar 869 anzusetzen, also in der Zeit des Patriarchen Johannes.

6. Zuverlässig läßt sich somit sagen, daß der Patriarch, der in der für die Datierung entscheidenden Stelle als verstorben bezeichnet wird, nur Dionysios von Tellmaḥrē gewesen sein kann. Der Patriarch »unserer Zeit« war mit großer Wahrscheinlichkeit sein unmittelbarer Nachfolger Johannes.

Diese Annahme wirft auch Licht auf das oben erwähnte Datum 846 in der Hs. Mardin 323. Es wird sich dort kaum — wie Vööbus meint — auf die Weihe des Abiram beziehen, sondern vielleicht auf den Amtsantritt des Patriarchen »unserer Zeit«, eben des Johannes.

Verfasser und Empfänger des Briefes

Wer aber ist der Verfasser des Briefes und an wen ist er gerichtet? Um einer Antwort auf diese Frage näherzukommen, müssen wir uns die zeitgenössischen Ereignisse genauer ansehen.

1. Der Verfasser spricht davon, daß der Empfänger dem Frieden in der Kirche zugestimmt habe; jetzt solle er auch dabei mitwirken, daß es zu einer Einigung komme[38]. In der Kirche bestand also Streit.

An das Schisma der Gubbenser ist wohl nicht mehr zu denken. Nach dem Tode Abirams spielten sie — wie Dionysios von Tellmaḥrē berichtet (oben

37 Barhebraeus III 195-8, 203-4. Vgl. auch Assemani BO II 437; Vööbus, Kanonessammlungen 55-9. Diese Lösung ist auch im vorletzten der acht Themen der Synode angedeutet, die Barhebraeus in seinem Nomokanon (Kap. 7, Abschnitt 1) mitteilt: »Behandlung der Angelegenheit (*dubōr šarbō*) der drei Bischöfe, die der Maphrian in den Hyparchien des Patriarchen geweiht hat«. (P. Bedjan, Nomocanon Gregorii Barhebraei, Paris-Leipzig 1898, 78f.; J. Çiçek, Nomocanon of Barhebraeus, Glane/Losser 1986, 47f.). A. Assemani (in: A. Mai, Scriptorum Veterum Nova Collectio, tom. X, Rom 1838, 41) beginnt seine Übersetzung mit »Dispensatio negotii trium episcoporum ...«; Mounayer aaO 74 mit: »Recit du cas des trois eveques ...«.

38 Vööbus, Synodicon II 167 Zeile 25ff. / 174 Zeile 14ff.

Fußn. 18) — ohnehin keine große Rolle mehr, und unter dem nächsten Patriarchen waren ja noch zwei weitere ihrer Bischöfe zurückgekehrt. Es ist auch schwer vorstellbar, daß in einem so versöhnlich gestimmten Brief der Spottname Abiram verwendet worden wäre, wenn er an Vertreter dieser Richtung gegangen wäre.

Um die Wende vom 8. zum 9. Jhdt. bestand noch eine größere Gruppe der Julianisten, Anhänger der monophysitischen Lehre des Julianos von Halikarnassos, mit einem eigenen Patriarchen namens Gabriel. Patriarch Kyrillos hatte 797/8 n. Chr. mit ihnen Unionsgespräche geführt, die aber wegen des Widerstands einiger seiner Bischöfe gescheitert waren[39]. Es kann gut sein, daß die Julianisten — wie Joseph Simonius Assemani meint[40] — kurz darauf verschwunden sind, zumal sie seit 726 ihren Rückhalt bei den Armeniern verloren hatten[41]. »Die weiteren Schicksale dieser julianistischen Gruppe verlieren sich im dunkeln«, stellt Wolfgang Hage zu Recht fest[42]. Davon, daß es sie in den sechziger Jahren des 9. Jhdts. überhaupt noch gegeben hat, ist uns jedenfalls nichts bekannt.

2. Wie bereits angedeutet, war um die Mitte des 9. Jhdts. aber wieder eine neue Spaltung innerhalb der westsyrischen Kirche entstanden. Michael der Syrer und die bis zum Jahre 1234 reichende Chronik wissen davon nichts, im Gegenteil, Patriarch Johannes soll »27 Jahre in Ruhe, ohne Gegner oder ein unangenehmes Ereignis« regiert haben[43]. Diese Kürze ist verdächtig. Offensichtlich besaßen die Verfasser der beiden Geschichtswerke keine Quellen für die Regierungszeit des Johannes. Barhebraeus ist besser unterrichtet: Johannes hatte 848 n. Chr. den Maphrian Basileios geweiht, der in Tagrit residierte. Nachdem dieser »sein Hirtenamt ungefähr zehn Jahre ausgeübt hatte, entstand ein großes Schisma zwischen ihm und dem Patriarchen Mōr Johannes. Die Tagriter im Westen [also außerhalb des Gebietes des Maphrians] unterließen die Kommemoration des Patriarchen in ihren Kirchen. Basileios weihte ihnen Bischöfe, und zwar für Ḥarrān, Kallinikos sowie Rīš̔ainō[44], entfernte die Bischöfe des Patriarchen und setzte sie ab. Der Patriarch berief nun eine Synode ein und setzte den Maphrian ab, und der Maphrian (setzte) den

39 R. Draguet, Le pacte d'union de 797 entre les Jacobites et les Julianistes d'Antioche, in: Le Muséon 54, 1951, 91-106; Mounayer aaO 54-6; Vööbus, Kanonessammlungen 27f.

40 BO II, S. 27 des nichtpaginierten Teils.

41 E. Ter-Minassiantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jhdts., Leipzig 1904, 70ff.

42 Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit, Wiesbaden 1966, 80, Fußn. 231.

43 Chronicon ad a. 1234 pert. II 274/207; Michael III 116 / IV 547 (vgl. auch 456, 458).

44 In diesen Orten hatten sich viele Kaufleute aus Tagrit niedergelassen (vgl. J.-M. Fiey, Tagrît. Esquisse d'histoire chrétienne, in: OrSyr 8, 1963, 289-342; hier: 315; wieder abgedruckt als Nr. X in dem oben — Fußn. 21 — zitierten Sammelband). Wie die Ereignisse zeigen, hatten sie dort großen Einfluß. Es war übrigens nicht der erste Streit zwischen dem Patriarchen und Tagrit, s. Abramowski aaO 104ff.; Fiey aaO 313f.

Patriarchen (ab)«. Der Streit wurde anschließend vor dem Kalifen Mutawakkil (847-861) ausgetragen. Der Patriarch konnte sich durchsetzen und weihte in Tagrit einen anderen Maphrian namens Melchisedech. Das tat er jedoch nicht öffentlich, weil Basileios dort viele Anhänger hatte[45].

3. Unser Brief könnte in diese Situation passen. Er befaßt sich ja vor allem mit der Frage, was geschehen soll, wenn für einen Sitz zwei Metropoliten geweiht sind. Zum Schluß fordert der Verfasser den Adressaten auf, für die Einigung tätig zu werden, so wie es Kaiser Zenon und der König der Himjariten getan hätten[46]. Das läßt an einen weltlichen Machthaber denken. Aber wer sollte da in Betracht kommen? Wir wissen aus den Kirchengeschichten, daß zu dieser Zeit mehrfach muslimische Herrscher zur Entscheidung innerkirchlicher Streitigkeiten angerufen wurden. Sie scheiden hier aber wegen der vielen Zitate aus der kirchlichen Literatur und der Beispiele aus der Kirchengeschichte als Empfänger des Briefes aus. Gleiches gilt für den byzantinischen Kaiser, dem die Erwähnung der monophysitischen Theologen Severos von Antiocheia und Philoxenos von Mabbug kaum gefallen hätte, ganz abgesehen davon, daß die Ostgrenze des byzantinischen Reiches zu dieser Zeit noch zu weit westlich lag, als daß Konstantinopel überhaupt Einfluß gehabt hätte[47]. Bereits dem Patriarchen Kyriakos († 817 n. Chr.) hatten zwar seine Gegner vorgeworfen, er wäre ein Feind des Kalifen und hätte Briefe an die Byzantiner geschrieben, doch wollten sie damit wohl eher Stimmung gegen ihn machen[48]. Denken ließe sich auch an das zu dieser Zeit wiedererstehende armenische Königtum. Es geht in unseren Texten aber ersichtlich um eine Einigung innerhalb der westsyrischen Kirche, so daß dessen Einschaltung doch sehr fern liegt[49]. Das muß man mit noch größerer Berechtigung im Hinblick auf den christlichen nubischen König sagen, auch wenn Dionysios von Tellmaḥrē mit dessen Sohn, der den Kalifen in Bagdad aufsuchte, in Verbindung getreten war[50].

Wir werden deshalb annehmen müssen, daß es sich bei dem Empfänger des Briefes (und auch dem Verfasser) um einen Mann der Kirche handelt. Beide waren sicherlich wichtige Persönlichkeiten. Das zeigen neben dem Inhalt die

45 Kirchengeschichte III 195-8, 203-4. Vgl. auch Assemani BO II 437; Vööbus, Kanonessammlungen 58f.

46 Vööbus, Synodicon II 179 Zeile 25ff. / 185 Zeile 9ff.

47 E. Honigmann, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Brüssel 1935, 39ff.; J. Koder, Der Lebensraum der Byzantiner, Graz-Wien-Köln 1984, 83ff.

48 Michael III 20 / IV 489.

49 Ter-Minassiantz aaO 91ff. berichtet nichts über solche Kontakte in dieser Zeit. Immerhin half aber um die Mitte des 9. Jhdts. der armenische Fürst von Taron (Musch), Bagarat, der Sohn des Aschot, beim Wiederaufbau der Kirche der Syrer in Amid (Barhebraeus I 387/8).

50 Michael III 90f. / IV 530f.; Chronicon ad a. 1234 pert. II 272-3/205-6. Vgl. auch Assemani BO II 347 und Evetts aaO 505ff.

Anreden »o Ausgezeichneter unter den Leitern (*rīšōnē*)« und »Deine Reinheit (*nakpūṭōk*)[51] oder eine Formulierung wie »Deshalb ist durch all das offenkundig und klar, daß sich die göttlichen Apostel und kundigen Hirten wegen des Friedens für die heilige Kirche, des Nutzens für die Gläubigen und der Einigung mit den Getrennten der Oikonomia bedienten. Deshalb müssen auch wir(!) in ebendiese ihre Fußstapfen treten und uns der nämlichen Oikonomia bedienen, ...«[52]. Der Patriarch kann nicht der Adressat gewesen sein. In einem Schreiben an ihm wäre sicher nicht von dem Patriarchen »unserer Zeit« in der dritten Person gesprochen worden, zumal dem Empfänger in der Anrede sonst größte Höflichkeit bezeigt wird. In Frage käme aber der Maphrian.

a) Zunächst der abgesetzte Basileios. Nach der Weihe des Melchisedech verließ er Tagrit und hielt sich in Nisibis[53] auf. Barhebraeus berichtet, daß er nach elf Jahren des Schismas dort am 17.10.868 gestorben sei; er habe vorher noch in den Westen ziehen wollen, um mithilfe unzufriedener Bischöfe einen anderen Patriarchen zu weihen[54]. Trotz dieser unfriedlichen Absichten ist aber nicht ausgeschlossen, daß er von Nisibis aus versucht hatte, sich mit dem Patriarchen zu versöhnen; er könnte seine Friedensbereitschaft kundgetan und angefragt haben, was dann mit ihm und den vom ihm geweihten Bischöfen geschehen solle. Der Brief über die Oikonomia führt aus, daß bei einem bloßen Schisma — wovon bei einem Streit zwischen Patriarch Johannes und Maphrian Basileios auszugehen ist — der zuerst Geweihte bleiben soll. Eine solche Antwort wäre durchaus im Sinne des Basileios als des Älteren gewesen. Der Verfasser beschränkt sich allerdings nicht auf diese Antwort (sie macht etwa ein Drittel seines Briefes aus), sondern kommt noch sehr ausführlich auf die Oikonomia zu sprechen. Als Grund gibt er an: »Diese Dinge haben wir gesagt, weil wir zeigen wollen, daß die Väter zu allen Zeiten durch diese weise Oikonomia (*purnōsē*) des Entgegenkommens den wahren Glauben und den Frieden der Kirche bewahrten«[55]. Er will also nicht nur wie im ersten Teil des Briefes auf die Rechtslage abstellen, sondern zeigen, daß unter Umständen auch ein Abweichen davon erforderlich sein kann. Sofern wir mit unserem Brief wirklich ein Schreiben des Patriarchen an Basileios vor uns haben, hätte ersterer offenbar versucht, den Maphrian zum Amtsverzicht zu bewegen. Das ist angesichts der Situation ohne weiteres denkbar, auch wenn der Patriarch — worauf gleich noch einzugehen ist — ebenfalls auf Melchisedech in diesem Sinn einwirkte: schließlich mußte einer

51 Vööbus, Synodicon II 167 Zeile 24 / 174 Zeile 13 bzw. 169 Zeile 3 / 175 Zeile 17.
52 Ebda. 179 Zeile 13ff. / 184 Zeile 20ff.
53 Dort war ebenfalls eine Niederlassung der Tagriter, s. Fiey, Takrît aaO.
54 Barhebraeus I 203/4.
55 Vööbus, Synodicon II 177 Zeile 4-6 / 182 Zeile 23-5.

von beiden zurückstehen, wenn es zu einer Einigung kommen sollte. Es sieht jetzt übrigens — anders als bei den Ausführungen am Anfang des Briefes — so aus, als ob die Oikonomia nicht nur bei der Aufnahme von Häretikern gelten soll, sondern als allgemeines Prinzip empfohlen wird. Daß sich die Anfrage auf einen Metropolitansitz bezog, spricht nicht gegen unsere Überlegungen, weil zu dieser Zeit der Inhaber des Sitzes von Tagrit noch als »Metropolit« bezeichnet wurde; der Titel »Maphrian« kam dafür erst später auf[56].

Im Hinblick auf die von Basileios geweihten drei Bischöfe wäre die Antwort dagegen nicht günstig gewesen, weil sie den früheren Amtsinhabern wieder hätten Platz machen müssen. Insoweit ist nicht ersichtlich, in welchem Punkt Basileios angesichts dieser nach dem Text bei einem Schisma sowieso unausweichlichen Rechtslage noch hätte nachgeben sollen. Die Empfehlung der Oikonomia, deren Anwendung das Ergebnis allenfalls zugunsten der Bischöfe des Basileios wieder hätte in Frage stellen können, müßte deshalb unmotiviert erscheinen. Sie können also nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, Gegenstand des Briefwechsels gewesen sein, zumal sich im übrigen die Anfrage auf einen Metropolitansitz bezog.

b) Als Empfänger des Briefes könnte man sich aber auch den Maphrian Melchisedech vorstellen. Auf seinen Sitz, nämlich Tagrit, erhoben ja zwei Personen Anspruch: er selbst und Basileios, der abgesetzte Inhaber.

Aus der Kirchengeschichte des Barhebraeus wissen wir, daß der Patriarch den Melchisedech zu sich rief, »um ihm einen anderen Ort zu geben und mit Basileios Frieden zu schließen«[57]. Auch damit sind wir beim Thema des Briefes! Es könnte so gewesen sein, daß sich Melchisedech bereiterklärt hatte, bei einer Einigung mitzuwirken, aber doch wissen wollte, was dann aus ihm würde. Nach der im ersten Teil des Briefes dargelegten Rechtslage hätte er als Späterer Tagrit wieder Basileios überlassen müssen. Sein Fall liegt aber insofern etwas anders, als der Patriarch und die Synode formal jedenfalls berechtigt gewesen waren, Basileios abzusetzen[58], wohingegen dieser zweifellos die Bischöfe für das Patriarchatsgebiet nicht hätte weihen dürfen. Die Position Melchisedechs war deshalb rechtlich gesehen sicher stärker. Es konnte also schon seinen guten Sinn haben, daß der Brief zusätzlich so nachdrücklich auf das Prinzip der Oikonomia einging, das im Interesse des Friedens auch einmal jemandem zumutet, auf Rechte zu verzichten. Das Schreiben könnte deshalb zu den bei Barhebraeus belegten Bemühungen des

56 Hage aaO 25f. (insbesondere Fußn. 214); Fiey, Takrît 307.

57 III 203/4.

58 So hatte schon der Patriarch Georg 785 einen Maphrian abgesetzt und auf der Synode des Patriarchen Kyriakos im Jahre 813 war über eine Absetzung verhandelt worden, vgl. Vööbus, Kanonessammlungen 12, 30f.; Mounayer aaO 42f., 59f.

Patriarchen gehören, Melchisedech zur Aufgabe seines Sitzes und zur Übernahme eines anderen Bistums zu bewegen. Der wiederholte Appell an die Friedensliebe und die geradezu werbende, manchmal schon schmeichlerisch wirkende Ausdrucksweise würden dazu passen.

Zu einer einvernehmlichen Lösung ist es allerdings nicht mehr gekommen, weil beide Maphriane kurz hintereinander im Oktober bzw. November 868 n. Chr. starben. Gott selbst hatte den Frieden herbeigeführt, wie Barhebraeus anmerkt[59].

Diese Erwägungen über den Empfänger des Briefes sind freilich hypothetisch. Andere Möglichkeiten kann ich nicht ausschließen, sehe aber auch keine Anhaltspunkte dafür. Es ist jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß der Brief in den sechziger Jahren des 9. Jhdts. entstanden ist.

3. Sein Verfasser kann schwerlich geringeren Ranges gewesen sein als der Adressat, da er, in der betreffenden Angelegenheit befragt, eine Entscheidung trifft, auch wenn dies in höflichen Worten geschieht. Unterstellt man, daß der Brief an die Maphriane Basileios oder Melchisedech gerichtet war, hat ihn — wie oben schon vorausgesetzt — wohl nur Patriarch Johannes selbst geschrieben. Die an sich wenig respektvolle Erwähnung als »Patriarch unserer Zeit« wäre dann als Ausdruck der Bescheidenheit aufzufassen. Dabei fällt noch auf, daß es nicht — wie häufig in den Kolophonen von Handschriften etwa — heißt »unser Patriarch«. Die Ersetzung des Possessivpronomens durch die Worte »unserer Zeit« mag ebenfalls auf den Patriarchen selbst als Absender deuten.

Bemerkenswert ist die distanzierte Haltung des Verfassers gegenüber Jakobos Baradaios. In einem seiner Beispiele gibt er den Bericht des Johannes von Asien (oder: von Ephesos) über das Schisma in der ägyptischen Kirche wieder, bei dem sich die Patriarchen Theodoros (575-nach 587) und Petros (576-578) als Rivalen gegenübergestanden hatten; in dem Zusammenhang schreibt er: »Dann kam Jakob, der Metropolit von Syrien, um sie zu versöhnen. Als er gekommen war, gab es nicht nur keinen Frieden, sondern das Schisma verstärkte sich sogar, weil Jakob einer der Seiten zuneigte; er stand nämlich auf seiten dessen [gemeint ist der Patriarch Petros], der gegen die Wahrheit und den (syrischen) Patriarchen Paulos (von Bēṯ Ukōmē) war«. Das Folgende ist noch unrühmlicher: Jakob habe auch in Syrien ein Schisma hervorgerufen und einen Gegenpatriarchen in Antiocheia eingesetzt (er meint Petros von Kallinikos)[60].

Die Begebenheiten werden tatsächlich in der erhaltenen Kirchengeschichte

59 III 203/4.
60 Vööbus, Synodicon II 177f./182f.

des Johannes von Ephesos berichtet, nur wesentlich ausführlicher[61]. Unser Verfasser hat also den Text entweder selbst verkürzt oder aus einer bereits gekürzten Quelle geschöpft. Er bietet übrigens auch eine Einzelheit, die ich woanders nicht gefunden habe: Patriarch Theodoros von Alexandreia habe aus Petra gestammt. Sonst wird nur von syrischer Herkunft gesprochen. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob die Angabe in unserem Brief verläßlich ist.

Johannes von Ephesos († nach 585), der die monophysitische Sache als Bischof in Konstantinopel und Kleinasien vertrat, hatte — wie man seiner Kirchengeschichte entnehmen kann — an Jakobos Baradaios (um 490-578) wirklich einiges auszusetzen[62]. Er äußerte sich aber verständnisvoller und schonender über ihn. Bekanntlich war es ja Jakob, der für die von den Chalkedonensern verfolgte westsyrisch-severianische (nach ihm »jakobitisch« benannte) Kirche Tausende von Priestern, viele Bischöfe sowie zwei Patriarchen geweiht und damit wohl erst ihr Überleben ermöglicht hatte[63]. Es ist deshalb erstaunlich, daß der Verfasser des Briefes über die Oikonomia, also möglicherweise Patriarch Johannes, derartig streng — und noch strenger als die Vorlage — mit dieser für die Westsyrer so bedeutenden Persönlichkeit ins Gericht geht. Die eindeutige Parteinahme für Paulos von Bēṯ Ukōmē gibt freilich für die Verfasserfrage nichts her. Als Paulos 585 starb, wurde sein Gegner, Petros von Kallinikos (581-591), allgemein anerkannt[64]. Von einer Anhängerschaft des Paulos, die noch im 9. Jhdt. von Bedeutung gewesen wäre und der unser Verfasser zugerechnet werden könnte, wissen wir nichts. Zu erwähnen ist übrigens noch, daß die Sicht der Vorgänge bei Dionysios von Tellmaḥrē anders ist: er steht nicht auf der Seite des Paulos, sondern auf der des Petros von Kallinikos[65]. Sollte der Verfasser unseres Textes das Wirken des »Metropoliten Jakobos von Syrien« etwa deshalb so ungünstig geschildert haben, weil ihm verborgen geblieben ist, daß es sich dabei um Jakobos Baradaios handelte? Angesichts seiner offenkundigen Belesenheit, auch in der kirchengeschichtlichen Literatur, ist eine solche Erklärung allerdings wenig befriedigend.

Für den Patriarchen als Verfasser ließe sich noch anführen, daß die Hs. Dam. 8/11 neben dem üblichen Inhalt kirchenrechtlicher Sammelhandschriften in ihrem letzten Teil, in dem auch unser Text steht, Material enthält, das gut aus dem Patriarchatsarchiv stammen könnte, nämlich vor allem die sonst nicht überlieferten Synodalkanones der westsyrischen Kirche. Haben wir

61 E. W. Brooks, Johannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae pars tertia, Löwen 1935/6 (= CSCO 105/106), 188-221/140-166 (= Buch 4, Kap. 9-40).

62 Ebda. Buch 4, Kap. 15, 17-20 (= Brooks ebda. 150ff.).

63 S. etwa Assemani BO II 62-6; Hage aaO 9f.

64 C.D. G. Müller, Damian. Papst und Patriarch von Alexandrien, in: OrChr 70, 1986, 118-42; hier: 129f.

65 So jedenfalls nach dem Zitat in der bis 1234 reichenden Chronik (II 257f./193f.).

vielleicht eine Abschrift des dort aufbewahrten Briefentwurfs vor uns? Das könnte erklären, warum Anrede und Schlußformel fehlen.

Quellen des Briefs

Der Verfasser zitiert in großem Umfang ältere Quellen. Sie werden teils wörtlich angeführt, teils sind es nur Zusammenfassungen. Einige Zitate stammen aus zweiter Hand, weil sie bereits in den unmittelbar benutzten Texten vorkamen. Die Quellen — soweit zu ermitteln — sind aus der folgenden Übersicht ersichtlich:

Edition (Seite)	*Inhalt*	*Quelle*
167f.	(I) Einleitung	
168	(II) Nur *ein* Bischof in einem Bistum!	
	12. Kanon von Chalkedon	wörtliches Zitat
168f.	Erklärung des Kanons	vom Verfasser des Briefes?
	(III) Wenn zwei Bischöfe da sind:	
169	1) bei einem Schisma: der Frühere soll bleiben! Beispiele dafür aus der Kirchengeschichte:	
	a) Sokrates, Kirchengeschichte (Damasus-Ursinus)	IV 29 (PG 67, col. 541) (syrische Vorlage?)
169f.	Erläuterung dazu	
170	b) ohne Quellenangabe (Gregorios von Nazianz-Maximos)	?
170f.	3. Kanon von Konstantinopel (im griech. Text: Kanon 4)	wörtliches Zitat
171	c) Johannes von Asien, Kirchengeschichte (Theodosios-Gaina)	nicht erhalten (s. unten)
171f.	abschließende Bemerkung	
172	2) bei einer Häresie: Oikonomia! Belege aus der Literatur und Kirchengeschichte:	
	a) Philoxenos von Mabbug, Brief über die kirchlichen *purnōsē*	Lebon 179 Z. 4-19 / 189 Z. 8-13
73f.	b) Johannes Chrysost., Enkomion auf den Apostel Paulus (mit Zitaten aus Paulusbriefen)	Severos, Brief gegen die Wiedersalber (Brooks II 346/306f.
174	c) Severos (Meletios von Antiocheia)	Severos, Brief an den Tribunen Johannes (ebda. II 310f./276f.)
174f.	d) ohne Quellenangabe (Gregorius v. Nazianz sen.)	?
175	Gregorius v. Nazianz, Rede	PG 35, col. 736
175-7	e) ohne Quellenangabe (Synode v. Ephesos-Nestorios)	?

Edition (Seite)	*Inhalt*	*Quelle*
177f.	f) Johannes von Asien, Kirchengeschichte (Ägypten: Theodoros-Petros; Jakob Baradaios)	Kirchengeschichte III, IV, VIIIff.
178	g) Philoxenos von Mabbug (wie a) (Eudoxios)	Lebon 177f./187f.
178f.	h) Severos (allgemein)	Severos, Brief an Photios und Andreas (Brooks I 201/181f.)
179	3) Weitere Beispiele (Gubbenser)	wohl aus eigener Kenntnis des Verfassers
179f.	(IV) Abschließende Bemerkung und Aufforderung	

1. Auf den ersten Blick erstaunlich ist, daß am Anfang des Briefes ein Zitat aus den Kanones der Synode von Chalkedon steht, die wegen ihrer dogmatischen Aussagen von den Westsyrern nicht anerkannt wird. Es braucht uns aber nicht zu überraschen, denn die Kanones finden sich nicht nur geschlossen in den gängigen chronologischen Rechtssammlungen dieser Kirche, sondern sie werden auch von Barhebraeus im Nomokanon mehrfach angeführt. Ein Zweifel an ihrer Verbindlichkeit kommt nicht auf[66].

Der Wortlaut der zitierten Kanones 3 bzw. 12 von Konstantinopel und Chalkedon stimmt mit dem Text der syrischen Übersetzung überein, die in den chronologischen Sammlungen erscheint. Der Verfasser des Briefes hat also auf eine ihm bereits vorliegende syrische Übersetzung zurückgegriffen.

2. Der bereits oben (S. 50f.) erwähnte Brief des Philoxenos von Mabbug »über die kirchlichen *purnōsē* an Simeon« wird zweimal zitiert (Tabelle: III 2a und g)[67]. Das zweite Zitat ist eine fast wörtliche Übernahme[68]. Nur wird das bei Philoxenos an der Stelle verwendete *purnōsē* durch *mḏabrōnūṯō* ersetzt. Das erste Zitat habe ich nicht gefunden. Vielleicht, weil uns nicht der vollständige Text des Philoxenosbriefes überliefert ist, sondern nur ein Auszug. Für weniger wahrscheinlich halte ich es, daß der Verfasser unseres Textes eine längere, einschlägige Passage des Briefes[69] zusammengefaßt und mit eigenen Worten wiedergegeben hat. Vööbus konnte die Zitate nicht nachweisen[70]. Es gelang ihm auch nicht, dem ersten davon einen vernünftigen Sinn

66 Auch die nestorianischen Rechtsquellen enthalten die Kanones von Chalkedon. Elias bar Šīnāyā (11. Jhdt.) bemerkt dazu in seinem Brief über die Wahl des Katholikos Īšō'yahb IV.: »Denn wenn wir auch nicht den Glauben annehmen, den die Synode von Chalkedon aufgestellt hat, so nehmen wir doch ihre Kanones an, die unser Bekenntnis nicht verletzen. Und deshalb haben die Väter sie in den synodischen Büchern aufgezeichnet«. (B. Vandenhoff, OrChr 11, 1913, 80).

67 Vööbus, Synodicon II 172/178 und 178/183.

68 Lebon aaO 179 Zeile 4-9 / 189 Zeile 8-13.

69 Ebda. 177f./187f.

70 Synodicon II 178 n. 39: »A letter under this title is not known«. Ähnlich S. 183 n. 73 und »Discovery of a Treatise« (s. oben zu Anm. 5) 25 n. 22.

abzugewinnen, weil er hier *mḏabrōnūṯō* wie schon in der Überschrift und öfter mit »leadership« übersetzt[71].

3. Ein weiterer Teil unseres Textes beruht auf Briefen des Severos von Antiocheia (Tabelle III 2b, c, h).

a) Die erste Stelle wird bezeichnet als Auszug aus einem *Mīmrō* des Johannes (Chrysostomos) »über den Ruhm des (Apostels) Paulus (*'al qulōsau(hi) d-Paulos*)«[72]. Vööbus übersetzt »in the *mēmrā* on the Colossians by Paul« und kann die Stelle im Kommentar des griechischen Kirchenvaters zum Kolosserbrief natürlich nicht finden[73]. Der Abschnitt ist in einem Brief des Severos »gegen die, welche sagen, daß Leute, die mit der Synode von Chalkedon Gemeinschaft hatten und bereuen..., wiedergesalbt werden müssen« im gleichen Umfang enthalten wie in unserem Brief über die Oikonomia, einschließlich der Stelle aus Hosea (12,10) und dem 1. Korintherbrief (9,20-22)[74]. Weil auch die folgenden Bibelzitate (Gal. 5,2; Apostelgesch. 16,3) in beiden Texten übereinstimmend erscheinen, ist anzunehmen, daß das Zitat nicht unmittelbar aus dem *Mīmrō* des Johannes Chrysostomos entnommen wurde, sondern auf dem Severosbrief beruht. Allerdings ist es kein wörtliches Zitat. Die Wiedergabe ist vielmehr so frei, daß man beinahe annehmen muß, der Verfasser des Briefes über die Oikonomia habe aus dem Gedächtnis zitiert. Oder lag ihm eine andere Übersetzung vor?

b) Dem nächsten Severoszitat, in dem vom Arianismus in Antiocheia und von Meletios die Rede ist, dürfte der Brief an den Tribunen Johannes zugrundeliegen[75]. Weniger in Frage kommt der bereits genannte Brief gegen

71 Er benutzt in unserem Brief das gleiche Wort, diesmal zu Recht, für das syrische *rīšūṯō* (Synodicon II 170 Zeile 23 / 177 Zeile 2) oder *rīšānūṯō* (ebda. 172 Zeile 7 / 178 Zeile 9; 177 .Zeile 18 / 183 Zeile 2); letzteres ist aber auch mit »rulership« übersetzt (ebda. 169 Zeile 7 / 175 Zeile 22).

72 Ebda. II 173f./178f.

73 Ebda. 148 n. 41: »The following text does not appear in this commentary«.

74 E. W. Brooks, The Sixth Book of the Select Letters of Severos, vol. I (= Text), II (= englische Übersetzung), London 1902/1903-4, 346f./306f. (»aus dem 5. Buch seiner Ruhmrede auf den Apostel Paulus«). Das Enkomion wird auch in dem gleich noch zu erwähnenden Brief an den Tribunen Johannes zitiert (ebda. 312f./287f.). Es ist griechisch erhalten (PG 49, 498). Die Sekte der »Wiedersalber« geht auf einen gewissen Theodotos zurück, der »Konvertiten von der nestorianischen Häresie zum orthodoxen Glauben wiedersalbte«, wie Severos im Brief an Photios und Andreas (S. 207/185) schreibt, »ein Mann von strenger Praxis« (ders., Brief gegen die Wiedersalber 356/314f.), »einer der Bischöfe Palästinas, gebannt vom Patriarchen Timotheos von Alexandreia« (ders., Brief an die Bischöfe Johannes, Philoxenos und Thomas (392f./349). Nach der Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (IV 4) war er Bischof von Joppe (Jaffa) zur Zeit des Patriarchen Timotheos Ailuros (457-477 n. Chr.), seine Anhänger seien »anachristonovatianoi« genannt worden (Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. I, ed. (bzw. interpret.) E. W. Brooks, Löwen 1919/1924 [CSCO 83, 87] 217f./150).

75 Brooks, The Sixth Book 310f./276f.

die Anhänger der Wiedersalbung, in dem die Auseinandersetzungen sowie Meletios ebenfalls erwähnt werden[76]. Allerdings wiederholen sich Themen und Gedankengänge in den Severosbriefen häufig, teilweise stimmen sie sogar im Wortlaut überein.

c) Das dritte Severoszitat über die erneute Ordination von Häretikern, das oben (S. 50) schon kurz gestreift wurde[77], ist ziemlich wörtlich dem Brief an die Priester und Archimandriten Photios und Andreas[78] entnommen, nicht — wie Vööbus meint[79] — einem Werk κατὰ ἀναχρίστων (»gegen die Wiedersalber«). Bei letzterem handelt es sich um den bereits genannten Brief gegen die, welche von den Anhängern des Chalcedonense eine erneute Salbung verlangen[80]; dieser Brief ist nicht nur im vollständigen Wortlaut erhalten, sondern ein Zitat daraus findet sich auch im ersten Teil des westsyrischen Synodikons, nämlich in Nr. 25 der »Kapitel, die aus dem Osten geschrieben wurden«[81]. Das Thema des Briefes gegen die Wiedersalber deckt sich freilich mit dem des Briefes an Photios und Andreas.

4. Bei den weiteren Zitaten konnte ich keine unmittelbare syrische Vorlage ausmachen. Es ist nicht anzunehmen, daß der Verfasser griechische Originaltexte herangezogen hat.

a) Eine vollständige syrische Übersetzung der Kirchengeschichte des Sokrates ist nicht erhalten[82]. Die Auseinandersetzung zwischen Damasus und Ursinus in Rom (Tabelle III 1a) erscheint in den erhaltenen syrischen Geschichtswerken, wenn überhaupt, nur sehr viel kürzer als im Brief über die Oikonomia[83]. Dessen Verfasser muß aus einer anderen Quelle geschöpft haben. Vööbus hat deshalb wohl Recht, wenn er auf die Bedeutung des Briefes für die Übersetzungsgeschichte der griechischen Quellen hinweist[84].

b) Bei der Episode um Gregor von Nazianz und den Kyniker Maximos in Konstantinopel (Tabelle III 1b) fehlt eine Quellenangabe. Über sie berichten

76 Ebda. 341/302.
77 Vööbus, Synodicon II 178f./184.
78 Brooks, The Sixth Book 201/181f. Die Übersetzung ist abgedruckt bei Hindo, Discipline Antiochena Antica. Siri. IV: Lieux et temps sacrés..., Vatikanstadt 1943, 352 (Randnummer 340 a.E.).
79 Synodicon II (Übersetzung) 184 n. 74.
80 Brooks aaO 330-59/294-317.
81 Synodicon I 169/162f. Vgl. auch Hindo aaO (Randnummer 343), nach der Übersetzung von Fr. Nau. Barhebraeus führt übrigens in seinem Nomokanon zahlreiche Zitate aus den »Kapiteln aus dem Osten« unter dem Namen des Severos an (I 6, 7, II 1, 2, IV 8(?), VII 7). Da Severos in zwei der »Kapitel« erwähnt wird, kann er nicht gut deren Verfasser sein. Zu den »Kapiteln« vgl. auch Vööbus, Kanonessammlungen 167-75.
82 Baumstark 107.
83 Michael I 298 / IV 150, der zeitlich natürlich später liegt.
84 Discovery (s. oben Fußn. 5) 25.

verschiedene griechische Schriftsteller[85]. Worauf sich der Verfasser unseres Briefes gestützt hat, muß ich offenlassen.

c) Die Schilderung der Streitigkeiten zwischen Theodosios und Gaina in Alexandreia (Tabelle III 1c) sollen aus der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos (oder: von Asien) stammen. Es besteht kein Anlaß, an der Richtigkeit dieser Angabe zu zweifeln. Der betreffende Abschnitt ist in der syrischen Übersetzung nicht erhalten[86], findet sich aber bei Michael dem Syrer[87], der Johannes benutzt hat.

d) Für die Begebenheit in Nazianz (Tabelle III 2d) nennt der Verfasser zunächst keine Quelle und führt dann eine Rede des Gregor von Nazianz an. Wieweit dieses Zitat auf der vorhandenen syrischen Übersetzung[88] beruht, bleibt zu prüfen.

e) Auch in dem Bericht über die Synode von Ephesos (Tabelle III 2e) vermissen wir eine Quellenangabe. Hier gilt das unter b) Gesagte[89].

Nachleben des Briefes in der syrischen Literatur

Im vollständigen Wortlaut ist — soweit ich sehe — der Brief nur in den beiden am Anfang genannten Handschriften erhalten. Ob ihn Theodoros bar Wahbūn, der Widersacher Michaels des Syrers, kannte, ist unsicher. In seinem Brief an einen Metropoliten von Tarsos versucht er seine Weihe zum Gegenpatriarchen zu rechtfertigen. Dabei beruft er sich auch auf Beispiele aus der Geschichte seiner Kirche. Davon, daß er die Gubbenser Abiram und Simeon erwähnt, war oben schon die Rede. Seine Darstellung weicht von derjenigen im Brief über die Oikonomia (und in den Kirchengeschichten) stark ab. Darüber hinaus zieht Theodoros zahlreiche weitere Ereignisse heran, die in unserem Brief fehlen. Man kann deshalb nicht behaupten, daß letzterer als Quelle gedient hat.

Wenn man den eingangs zitierten Vermerk, daß der Text »aus einem *Mīmrō* des Mōr Michael des Großen« stamme, nicht für völlig gegenstandslos

85 Vgl. A.-M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, 49ff.

86 Er dürfte am Anfang von Teil III, Buch IV gestanden haben. Die ersten Kapitel fehlen, vgl. Brooks (s. oben Fußn. 61) 182/136.

87 II 193f. / IV 278f. Auch im Chronicum ad a. 1234 pertinens finden sich Zitate aus Johannes von Asien, doch fehlt der Anfang des kirchengeschichtlichen Teils, wo vielleicht etwas darüber stand (vgl. II 242/182).

88 Vgl. Vööbus, Synodicon II (Übersetzung) 180, n. 55.

89 In der Übersetzung ist auf S. 181, Zeile 30 offenbar bei den Korrekturen ein Mißgeschick passiert. Dort steht nämlich fälschlich der Text aus Zeile 14, die ebenfalls mit »Nestorius« anfängt. Zeile 29 bis 31 muß heißen: »Weil sie nicht nur Nestorius nicht bannten, sondern auch nicht die zwölf Kapitel, die vom heiligen Kyrillos niedergelegt waren...«. Die Übersetzung ist auch sonst nicht überall ganz verläßlich.

halten will, könnte man annehmen, daß Michael der Syrer den Brief aus dem 9. Jhdt. in ein eigenes Werk aufgenommen hat, auch wenn er dafür eigentlich zu lang erscheint. Michael hatte sich ja ebenfalls mit einem Gegenpatriarchen, eben Theodoros bar Wahbūn, auseinanderzusetzen. Aus einem solchen Werk, über das freilich sonst nichts bekannt ist, könnte der Schreiber der Damaszener Handschrift (oder einer Vorlage) geschöpft haben. Ich halte das aber für unwahrscheinlich.

Barhebraeus hat unseren Brief an zwei Stellen seines Nomokanons verwendet. In Kapitel 7, Abschnitt 2 faßt er am Ende ein langes Stück daraus[90] knapp zusammen und überschreibt es mit »Philoxenos von Mabbug«[91]. In Wirklichkeit stammt aber nur der Anfang aus dem Brief des syrischen Kirchenvaters »über die kirchlichen *purnōsē*« (s. oben zu Fußn. 29, 67). Ein weiteres, ebenfalls stark verkürztes Zitat[92] steht in Kapitel 7, Abschnitt 1[93]. Barhebraeus nennt dafür keine Quelle, sondern überschreibt es mit »Anweisung« (*hudōyō*). Die Zusammenstellung der historischen Beispiele zeigt aber klar die Abhängigkeit vom Brief über die Oikonomia. Wahrscheinlich war bereits seine Vorlage so anonym wie der uns überlieferte Text, so daß er keinen Verfasser angeben konnte. Vielleicht wußte er aber wenigstens, wo er ihn zeitlich einzuordnen hatte, weil er anschließend die Themen der Synode von Kfartūṯō aus dem Jahre 869 n. Chr. mitteilt, die in den zeitlichen Zusammenhang gehört und von der oben (zu Fußn. 37) schon die Rede war. Kein Zufall wird sein, daß im Nomokanon unmittelbar vor der »Anweisung« Kanon 12 der Synode von Chalkedon angeführt wird, der auch in unserem Brief vor der bei Barhebraeus zitierten Stelle steht.

Es fällt übrigens auf, daß alle in der Handschrift Dam. 8/11 voraufgehenden Texte (ab dem Syrisch-römischen Rechtsbuch) prozeßrechtlichen Inhalts sind und Verhaltensmaßregeln im weitesten Sinne für Richter enthalten. Es ist eine katenenartige Aneinanderreihung von Auszügen aus ps.-apostolischen Schriften und kirchlichen Schriftstellern; den Abschluß bildet der Brief über die Oikonomia[94]. Ob die Zusammenstellung vom Kopisten stammt oder ihm bereits vorlag, läßt sich nicht entscheiden. Vor dem Kolophon stehen dann nur noch Antworten des Patriarchs Kyriakos und die Notitia Antiochena.

90 Vööbus, Synodicon II 171 Zeile 21 - 179 Zeile 3 / 178 Zeile 23 - 184 Zeile 10.

91 Bedjan aaO 83; Çiçek aaO 50. Die Übersetzung von A. Assemani aaO (oben Fußn. 37) 43 ist teilweise unzulänglich (abgedruckt bei Hindo aaO 357f. (Randnummer 347). Ein weiteres, ebenfalls nicht näher bezeichnetes Zitat des Philoxenos (Nomokanon IV 3) stammt aus einem »Brief über den Glauben«, vgl. Hindo, Discipline ... III: Textes concernant les sacrements, Vatikanstadt 1941, 163f. (Randnummer 95), mit weiteren Angaben.

92 Vööbus, Synodicon II 169 Zeile 5 - 171 Zeile 21 / 175 Zeile 19 - 177 Zeile 27.

93 Bedjan aaO 77f.; Çiçek aaO 47. Übersetzung: Assemani aaO 40f.

94 Vööbus, Synodicon II 156-80/157-85.

Bedeutung des Briefes

Neben seiner bereits angesprochenen Bedeutung für die Übersetzungsgeschichte griechischer Quellen ist der Brief über die Oikonomia — wie bei der Frage der Datierung schon ausführlich dargestellt — als Quelle für die allgemeine Geschichte der westsyrischen Kirche beachtenswert. Schon deshalb, weil er älter ist als die bekannten Kirchengeschichten, auch wenn diese — was die Gubbenser betrifft — weitgehend die sonst nicht erhaltene zeitgenössische Kirchengeschichte des Dionysios von Tellmaḥrē ausgeschrieben haben. Unser Brief bietet jedenfalls eine willkommene Bestätigung.

Er ist aber auch für die Geschichte des Rechts der westsyrischen Kirche wichtig, weil er beweist, daß im 9. Jhdt. das Prinzip der Oikonomia noch bekannt und lebendig war. Die Darstellung des Verfassers ist freilich nicht sehr originell. Er beruft sich nicht nur auf ältere Quellen zum Thema, nämlich Severos und Philoxenos, die er auszugsweise zu Wort kommen läßt, sondern er hält sich auch in der Argumentation an diese Muster, indem er ebenfalls Beispiele aus der Kirchengeschichte schildert. Trotzdem hat er aber nicht eine bloße Zitatensammlung geschaffen, wie im 13. Jhdt. Barhebraeus, der in dem betreffenden Abschnitt seines Nomokanons (und auch sonst häufig) lediglich Auszüge aus älteren Schriften verkürzt zusammengestellt hat. Immerhin ist der Brief, worauf bereits Vööbus hinweist[95], insoweit von Bedeutung, als es sich um eine theoretische Abhandlung über ein kirchenrechtliches Problem handelt, also ein, wenn auch nur bescheidenes Zeugnis der Rechtswissenschaft, wärend sonst legislative Quellen der westsyrischen Kirche überliefert sind.

Der Brief über die Oikonomia zeigt, daß John H. Erickson auch die Situation bei den Westsyrern trifft, wenn er für den griechischen Bereich schreibt, die Weiterentwicklung des Prinzips der Oikonomia durch Severos und Eulogios von Alexandreia sei in typisch östlicher (oder frühmittelalterlicher) Weise geschehen: »by assembling apposite precedents, from scripture, church history and the writings of the fathers. Their method was faithfully followed in later centuries, the history of *oikonomia* could easily be written as the history of certain key texts«[96].

Eine Weiterentwicklung ist in unserem Brief — der sich ja nur mit der Doppelbesetzung von Bistümern befaßt — vielleicht insoweit festzustellen, als nach der Einleitung die Oikonomia nicht bei einem Schisma angewendet werden solle, sondern nur bei der Aufnahme häretischer Bischöfe. Diese

95 Discovery (oben Fußn. 5) 24.
96 AaO 231.

Unterscheidung, die nicht begründet wird, habe ich weder bei Severos noch bei Philoxenos gefunden. Es ist aber fraglich, ob der Verfasser das ganz ernst meint, weil nach den abschließenden Bemerkungen und Ermahnungen die Oikonomia doch wieder mehr als allgemeiner Rechtsgedanke erscheint.

Der Brief bestätigt auch die scharfsichtige Feststellung Ericksons, daß das Prinzip der Oikonomia vor allem bei den Monophysiten entwickelt wurde, weil sie besonders von Spaltungen betroffen waren, »lacking the imperial church's facade of unity«[97]. Im Hinblick auf diese drängenden und beinahe ständigen Probleme innerhalb der westsyrischen Kirche erscheint mir die Anwendung der Oikonomia durchaus billigenswert, zumal sie zu einer versöhnlicheren und doch wohl dem Geist des Evangeliums besser entsprechenden Haltung gegenüber reumütig Zurückkehrenden führte. Deshalb halte ich die Wertung von de Vries für zu hart, wenn er im Hinblick auf die Gültigkeit von Häretikerweihen von einem »rigorosen theoretischen Standpunkt der Jakobiten« spricht (was angesichts der unterschiedlichen Meinungen sowieso übertrieben ist) und meint, daß die Westsyrer in der Praxis »nicht selten aus Opportunismus zu Konzessionen geneigt« gewesen seien[98].

Hier ist nicht der Ort, auf jüngste Ereignisse innerhalb der lateinischen Kirche einzugehen, auch wenn sich das bei unserem Text geradezu aufdrängt. Aber man kann wenigstens die Frage stellen, ob es nicht auch Anwendung von Oikonomia war, als Rom im Frühsommer 1988 mit überraschend weitgehenden Zugeständnissen die Bischofsweihen und das Schisma von Ecône verhindern wollte.

Es läßt sich in der Kirchengeschichte immer wieder feststellen, daß einerseits Leute, die in geringfügigen und uns manchmal unwichtig erscheinenden Dingen abweichende Meinungen vertraten oder Gebräuche befolgten, unerbittlich und ohne Rücksicht auf Verluste verurteilt und ausgeschlossen wurden, daß man andererseits manchen aber auch großzügig entgegenkam. Für beide Haltungen kann sich die Kirche auf historische Beispiele berufen. Die nachgiebige läßt sich mit »Oikonomia« rechtfertigen und begründen. Wann aber dieser Grundsatz anzuwenden ist und wann nicht, das bleibt völlig offen. Damit ist der Nutzen des Begriffes für die Rechtswissenschaft nicht eben groß.

97 AaO (oben Fußn. 2) 230f.
98 Kirchenbegriff (oben Fußn. 28) 116f.

ANDREW PALMER

The Syriac Letter-Forms of Ṭūr ʿAbdīn and Environs

"Ṭūr ʿAbdīn and Environs" designates a region between the present Syrian-Turkish border at Qamishliye/Nusaybin and the curving course of the Tigris between Diyarbakır and Cizre in south-eastern Turkey. Nusaybin (= Nisibis) contained Christians from an early date. Its fourth-century bishops were a power in the land; it is probably they who encouraged the monks to colonize and convert the highlands to the north. This they did so thoroughly that hardly a trace remains of the former pagan cults. By contrast, ancient Christian buildings survived into the Islamic period; indeed, many of those standing today were built under the Arabs. From 363 the area was the furthest eastern bulwark of the Roman empire, dominated, after the loss of Nisibis to the Persians, by Amida (= Diyarbakır); as such it enjoyed a certain general fame, being mentioned by Ammianus Marcellinus, Sozomenos, Prokopios, Theophylaktos Simokattes and others. Imperial benefactions to the chief monastery are recorded in the early fifth century and again in the early sixth century. The region was relatively prosperous again under the Ummayads; but Abbasid rule brought creative building to an end around A.D. 800. Thereafter geographical isolation aided the ancient Aramaean inhabitants to survive in their wholly or partly Christian villages until the present century; but a population drain of recent date towards "the West" has brought this rare culture to near-extinction. More detail and further literature can be found in Andrew Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Ṭur ʿAbdin*, University of Cambridge Oriental Publications, 39 (Cambridge, 1989) and Helga Anschütz, *Die syrischen Christen vom Ṭūr ʿAbdīn: Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Das östliche Christentum, n.F. 34 (Würzburg, 1984; reprinted at the Bar-Hebraeus Verlag, Glanerbrugstraat 33, 7585 PK Glane/Losser, NL).

The present article is the fourth of a series of studies devoted to the palaeography and epigraphy of the region. My "Corpus of [Syriac] Inscriptions from Ṭūr ʿAbdīn and Environs", *OrChr* 71 (1987), pp. 53-139 (reference numbers A. 1-20, B. 1-13, C. 1-14 and D. 1-15, extensively illustrated) forms a preliminary collection of pre-Ottoman Syriac inscriptions to be used with H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la*

région de Mossoul (Paris, 1907), reference numbers P. 22-35, P. 53, P. 54, P. 65-71, P. 92-5, and P. 97-116 (illustrated by drawings only)[1]. My "Epigraphic Diction of Ṭūr ʿAbdīn and Environs", *OrChr* 72 (1988), pp. 115-124, is based on the above combination of published inscriptions and should serve as a guide to the linguistic conventions and, in some cases, to the date of inscriptions yet to be published. My *Monk and Mason on the Tigris frontier* (see above) contains an appendix, exploring the historical significance of these inscriptions, and an index to all aspects of the early history of Ṭūr ʿAbdīn. Here I intend to analyze the letter-forms in the dated inscriptions, in order to give epigraphers some chronological guidelines in studying the undated inscriptions which remain to be found. The realization that some inscriptions of the eleventh century and after are to be connected with a revival of the so-called Eṣtrangelô calligraphy in manuscript codices and my conviction, argued in the Appendix to my book, that the early inscriptions of Ṭūr ʿAbdīn were produced, not by professional masons, but by men accustomed to the quill or the reed-pen, led me to broaden my investigation to cover, in a provisional manner, every kind of Syriac letter-form in the area.

The regional emphasis is new in Syriac palaeography, but it needs no apology, since it has proved essential in Greek and Latin palaeography and epigraphy. As far as epigraphy is concerned, I would like to go even further, and suggest that, like dialects, letter-forms can differ from village to village and from monastery to monastery. In several cases the epigraphic production of one community is concentrated on one or two monuments over a number of centuries, so that, to name one example, the letter-forms of the eighth-century inscriptions on the conventual church of the monastery of Mor Jacob the Recluse outside the village of Ṣalaḥ may have been used as a model for the tenth- and eleventh-century inscriptions on that church.

Some inscriptions are painted on stone, on brick, or on plaster (*dipinti*) and reflect very closely what must have been the script used in codices at the time. Unfortunately many of the Eṣtrangelô codices themselves have perished, the earliest we have from Ṭūr ʿAbdīn being of the eleventh century. Another medium is plaster, moulded while wet into the forms of very large letters on the ceiling of a room or the underside of an arch; here it is possible that the scribes who turned their hand to this work translated the minute muscular movements they had learned into visible changes of angle, which would be turned into smooth curves on a smaller scale by the flow of ink and the

1 N.B. For no good reason I omitted P. 33-5, P. 53, P. 54 and P. 92-4 from my list at the beginning of "A Corpus of Inscriptions...", *OrChr* 71 (1987), p. 53; I take this opportunity of correcting some misprints in that article: (p. 57) for ʿE GOMAL, read ʿE/GOMAL; (p. 81) for 1085/5 read 1084/5; (p. 91) for dead read deed; (p. 92) for [and acc]ept us read [*and acc*]*ept* us; (p. 116) for ܪܒܝܠ, read ܪܒܝܢ; (p. 134) for 1102/3, read 11?2/3; (*ibid.*) for *R*ub[el, read *Rubel*.

flexion of the nib. As for the inscriptions engraved with a chisel, some of them are remarkably fine; others are clumsy, and in such cases it is possible that abnormal letter-forms may have been unintentional.

Dating inscriptions on the evidence of their letter-forms is harder than might be supposed, partly because of the paucity of dated examples, but chiefly because of the conservatism so characteristic of an isolated area. But before I present the results of my analysis letter by letter, from OLAF to TAW, let me recapitulate what is known about the history of the scribal arts in Ṭūr ʿAbdīn, since that must be the background to our investigation.

Around 390 two famous scribes, Samuel and Jonathan, left the monastery of the Edessenes outside Amida to join a new community around John Urṭoyô, the hermit, outside the same city; they were thus co-founders with John of the monastic house to which John of Ephesus belonged in the sixth century. When he wrote down the tradition of this monastery concerning its founders in about 565, he could boast that it still possessed codices produced by Samuel and Jonathan[2]. Edessa, the city after which their former monastery was named, was the dominant force in the world of Syriac book-production at that time, so it is not surprising that the late fourth- and early fifth-century manuscripts of Edessa and of Amida resemble one another closely[3]. Amida in turn must have been, after the loss of Nisibis, the chief source of influence on calligraphy in Ṭūr ʿAbdīn; but influence from across the Persian border cannot been ruled out, since there was certainly contact, albeit confined to polemics, between the chief monastery on the plateau and a Nestorian monastery on the southern escarpment around A.D. 600[4]. Besides, refugees from Byzantine religious persecution built up considerable communities, predominantly of a monastic character, in Persian territories bordering on Ṭūr ʿAbdīn during the sixth century[5]; and the indications are that ordinary monks could pass the border freely in time of peace[6].

In the late seventh and early eighth century we encounter Simeon of the Olives, an enigmatic figure — half saint, half entrepreneur —, who used his influence with the Arab authorities and the Syrian Orthodox patriarch to invest in urban development and to direct the flow of cash to his own monastery, Qartmīn, in the heart of Ṭūr ʿAbdīn. This diversion of urban

2 John of Ephesus, *Lives of the eastern saints*, ed. E.W.Brooks, *PO* 17.1, 18.4, 19.2 (1923-5), with English translation: chapter 58.

3 W. H. P. Hatch, *An album of dated Syriac manuscripts*, Monumenta palaeographica vetera, 2nd series (Boston, 1946), plates I and III.

4 Thomas of Marga, *The Book of Governors*, II.18 (ed. E. A. Wallis Budge, London, 1893, p. 90; ed. P. Bedjan, Paris, 1901, p. 86.

5 See my *Monk and Mason*, chapter 5: "Monastic rivalries".

6 Elijah, *Life of John of Tella*, ed. E. W. Brooks, *Vitae virorum apud monophysitas celeberrimorum*, CSCO 7: text, and 8: Latin translation (1907), pp. 71-2 (Syriac).

wealth may explain the rich architecture of the plateau in the eighth century. Simeon enriched the library of the Abbey of Qartmīn with more than 180 volumes, some of them copied by himself, others by Mor Daniel of Kendirib (a village in Ṭūr ʿAbdīn) and by his pupils Timothy, Job and Īyor, all priested monks from Ḥabsenus (Simeon's own village, near Kendirib), others again by Joshua, Simeon and Ḥoyê, monks of Kfartevnô, a monastery outside the gate of Ḥarran, near Edessa (Simeon of the Olives was made bishop of Ḥarran). He is credited with the introduction to Ṭūr ʿAbdīn of the practice of "reading with points", by which we should understand "diacritical points"; possibly, as we shall see, the points in question were an East-Syrian device, learned by Simeon during one of his sojourns in the former Persian territories[7].

In the later tenth century monastic settlers from Ṭūr ʿAbdīn were among the West Syrians who migrated to Melitene after its reconquest by the Byzantines; many other settlers came from Tagrit and other parts of Iraq. Around 1000 there was a movement to revive the ancient Eṣtrangelô script in its purity, originating apparently in Melitene, perhaps through the personal influence of the patriarch, Athanasius V, who may himself have been a native of Ṣalaḥ in Ṭūr ʿAbdīn. In a record made at the Abbey of Qartmīn the calligraphic revival is attributed to John [of Bēth Svīrīnâ], who was ordained by the same patriarch as bishop of Ṭūr ʿAbdīn. This John had a nephew called Emmanuel, who "was given the perfect grace of calligraphy" and bequeathed seventy codices to the Abbey of Qartmīn, where he worked. Of these 17 survived in 1169; and the Syrian Orthodox patriarch, Afrēm Barṣawm, attests the survival of two codices written by Emmanuel into the twentieth century[8].

One of these is the Berlin MS. Sachau 304, now in East Berlin (Plate 1). Sachau himself doubted the attribution of this manuscript to Emmanuel and dated it to the thirteenth century. His dating is based on the similarity

7 The *Life of Simeon of the Olives* by Job of Ḥabsenus has undergone a number of interpolations: see my analysis in *Monk and Mason*, chapter 5, section 2. A free transcription is printed by Bishop P. H. Dōlabanī, *History of the Holy Abbey of Qarṭmīn* [Syriac] (Mardīn, 1959), pp. 125-60; from this it has been summarized by S. P. Brock in *OstkSt* 28 (1979), pp. 174-9. I have photographs of the Mardīn (Syr. Orth.) MS. 8.259, which was used by Dolabani.

8 Gregory Barhebraeus, *Chronicon eccleciasticum*, ed. J.-B. Abbeloos and T. J. Lamy (Louvain, 1872-77), vol. 1, cols. 417-9, translated in my "Charting Undercurrents...", *OrChr* 70 (1986), p. 53, with some comments on the text and the origins of the calligraphic revival; I. E. Barṣawm, *Monograph on the region of Ṭūr ʿAbdīn* [Syriac] (Lebanon, 1964; reprinted in 1985 at the Bar-Hebraeus Verlag), p. 93; *id.*, *Histoire des sciences et de la littérature syriaque* [Arabic] (Aleppo, 1956²), pp. 28 and 367: the second manuscript was in the monastery of St. Mark in Jerusalem and is now numbered 12/21 in the Syrian Orthodox Patriarchate at Damascus; O. Parry, *Six months in a Syrian monastery* (London, 1895), p. 337, claims to have seen a Gospel-Book at the Saffron Monastery written ca. 1044 by "Bishop John of Mor Gabriel" (but Qartmīn Abbey was not yet called "Mor Gabriel" in the eleventh century: see my *Monk and Mason*, chapter 5, notes 57 and 58).

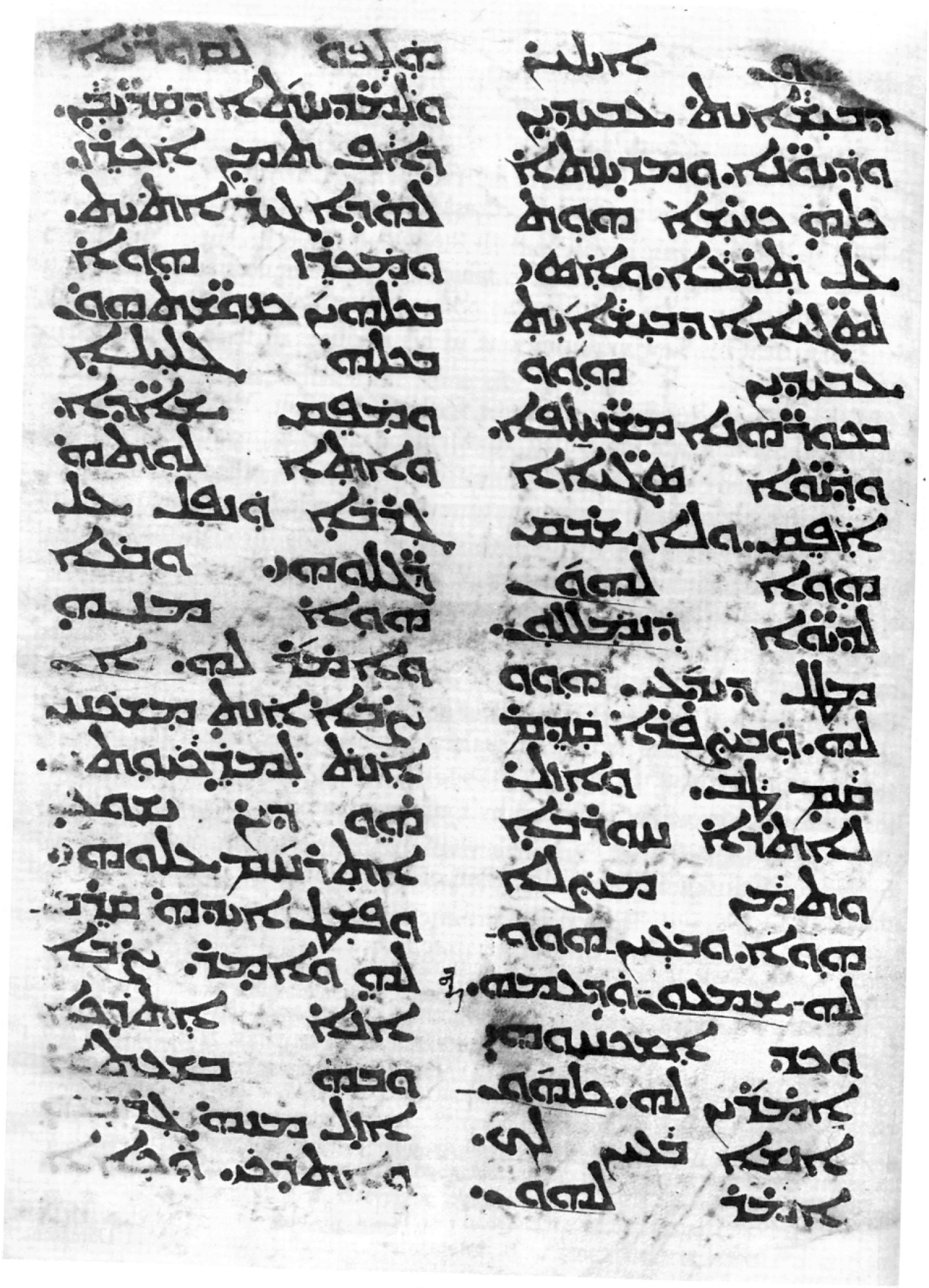


Plate 1
Berlin MS. Sachau 304, fol. 32b

between Sachau 304 and Sachau 322, of 1240/1, which is definitely from Ṭūr 'Abdīn. This very similarity, which is very striking, argues that MS. Sachau 304 comes from the same district and monastic milieu; yet Sachau's argument against the attribution to Emmanuel rests on the assertion that MS. Sachau 304 must be an East-Syrian lectionary, because (1) it contains predominantly eastern saints' names and (2) it was restored by a Nestorian bookbinder[9].

A note on fol. 195a, in the hand of Najmō of Gaṣlūnâ, who restored the binding, reads:

> "This Holy Gospel was written out by Emmanuel, monk [and] deacon, the son of the brother of John, bishop of the holy abbey of Qartmīn and of Ṭūr 'Abdīn [*sic*]".

The following folio, which is the last, bears a note explaining that four quires were burned by "certain individuals" (or perhaps, by "solitaries"). The most obvious explanation is that Najmō found among the pages which were beyond repair one bearing Emmanuel's original colophon and copied this out on fol. 195a before destroying it. He was faithful in his transcription, even to the extent of calling Qartmīn, which was Syrian Orthodox, "holy". Moreover, the spelling of Ṭūr 'Abdīn with OLAF instead of 'Ê is known only from a few witnesses in Ṭūr 'Abdīn itself between the late ninth and the early thirteenth centuries[10]. To maintain that this colophon is a forgery we should have to suppose that Najmō did a great deal of research to make it a convincing one. Emmanuel was indeed known from the Chronicle of Barhebraeus, but Barhebraeus does not say that Emmanuel was a deacon, nor that his uncle was bishop of Ṭūr 'Abdīn, although this was his official title. Emmanuel was indeed a deacon, as is shown by the only surviving colophon in his hand, that of the second codex signalled by Barṣawm: Damascus, Syrian Orthodox Patriarchate, 12/21[11]. Even if such an elaborate forgery

9 E. Sachau, *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin, XXIII· Verzeichnis der syrischen Handschriften* (Berlin, 1899), No. 14, p. 27. J. Leroy, *Les Manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient* (Paris, 1964), Plates 12, 125 and 126 represent (in black and white) some of the splendid naive miniatures, which must be attributed, on the authority of Barhebraeus, to Emmanuel's brother Nīḥê; Leroy's version of the colophon (p. 370) is inaccurate.

10 See my "Corpus of Inscriptions ...", *OrChr* 71 (1987), B. 11; Barsawm, *Monograph*, pp. 91-2; the *Life* of Philoxenos of Mabbūgh, in Harvard Syriac MS. 38, foll. 111b-121b (Dr. S. P. Brock gave me a copy of his transcription of this text); the legend concerning John of Kfonê, in Paris, Bibliothèque Nationale, ms. syriaque 379, foll. 1a-6a (F. Graffin, S.J., made a transcription of this fragment for me); a manuscript at Anḥel dated 1210 (see note 21).

11 The colophon of Dam. Syr. Orth. 12/21 was copied out by the author of a hand-written catalogue in Syriac, translated into Arabic in a biography of the patriarch Afrēm Barṣawm by Metropolitan Būlos Bahnam (see *OrChr* 62 (1978), p. 203, no. 18 and R. Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur* (Berlin/New York, 1976), p. 441, n. 94). The original Syriac reads as follows: ܟ/ܟ : ܩܛܝܥ ܡܢܗ ܟܬܒ ܗܘ ܒܝܕ ܐܚܝܢ ܫܡܥܘܢ ܐܦܣ ܕܝܪ ܩܛܪ ܘܛܘܪ ܥܒܕܝܢ ... ܘܒܗ ܫܠܡ ܣܦܪ ܕܢܦܫ ܚܛܝܬ ... ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ

were conceivable at that time and place, what could be the purpose of attributing such a fine lectionary full of eastern saints to a West Syrian scribe?

We are left with the intriguing question, why Emmanuel produced a lectionary with such a number of eastern saints in it. As we have seen, Qartmīn did have links with at least the Jacobite communities in the former Persian territories, where Nestorian culture was dominant; and these links were strengthened when settlers from Tagrit and from Ṭūr ʿAbdīn converged on Byzantine Melitene. Moreover, there is evidence of cultural exchange between the West and East Syrian churches at this time and this seems to have involved Emmanuel's uncle[12]. We know that the patriarch Athanasius Ṣalḥoyô, who ordained Bishop John, devised a novel type of lectionary, which is represented in the British Library Add. MS. 12,139; and we know that Emmanuel strove for a certain comprehensiveness in his *œuvre*. (Significantly, "the patriarch Athanasius and his predecessors" appear in an anomalous commemoration in MS. Sachau 304)[13]. All these things place this codex in a context which make its unusual character comprehensible. We are, after all, dealing with a monastery on a cultural border and with a period of renewed creativity and general movement.

There is no need to be surprised that MS. Sachau 322, of A.D. 1240/1, has a script so similar to that of Emmanuel, although they are separated by two centuries. The period during which the Medial Script remained virtually unchanged in Ṭūr ʿAbdīn is much longer (see below). Besides, the letter-forms in inscriptions A. 15 and B. 12, which are contemporary with Emmanuel and represent the epigraphic counterpart of his calligraphy, are virtually indistinguishable from those of inscription A. 17, which is dated A.D. 1172/3. These epigraphic letter-forms, being modelled on the manuscript hand (see

ܕܝܪܝܐ ܡܫܡܫܢܐ ܥܡܢܘܐܝܠ ܒܪ ܐܚܐ ܕܝܘܚܢܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܥܘܡܪܐ ܕܩܪܛܡܝܢ ܫܢܬ 1353
ܕܝܘ̈ܢܝܐ ܗ̄ 1042 ܡ̄. ܚܣܝܪ ܕܝܢ ܩܕܡܝܐ ܘܦܢܩ̈ܝܣ ܦܘܫܩܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܗܢܐ ܗܘܐ ܩܠܝܦܐ : ܒܟܪ̈ܛܝܣܐ
ܟܬܝܒܐ ܣܛܪܢܓܠܐ ܒܪ ܝ̈ܒ ܕܒܟܪܛܝܣܐ. ܡܫܘܚܬܗ 42-28.

From this we understand that the codex is a Gospel lectionary in Esṭrangelô script on parchment measuring 28 × 42 [cm], from which the first 12 quires are lost; the copyist was Emmanuel, monk and deacon, son of the brother of John, bishop of the Abbey of Qartmīn, and he finished it in A.G. 1353, A.D. 1041/2; for John's official title, see *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-1199*, ed. J.-B. Chabot (Paris, 1899-1910), register of ordinations, XXX.26.

12 J. P. P. Martin, "La Tradition karkaphienne", *Journal Asiatique* VI.14 (1869), pp. 331-41; cf. *ibid.*, p. 321.

13 Athanasius' lectionary: W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, vol. 1 (London, 1870), p. 154; Emmanuel's comprehensiveness: see the passage of Barhebraeus referred to at the beginning of note 7 above; commemoration: fol. 134a.

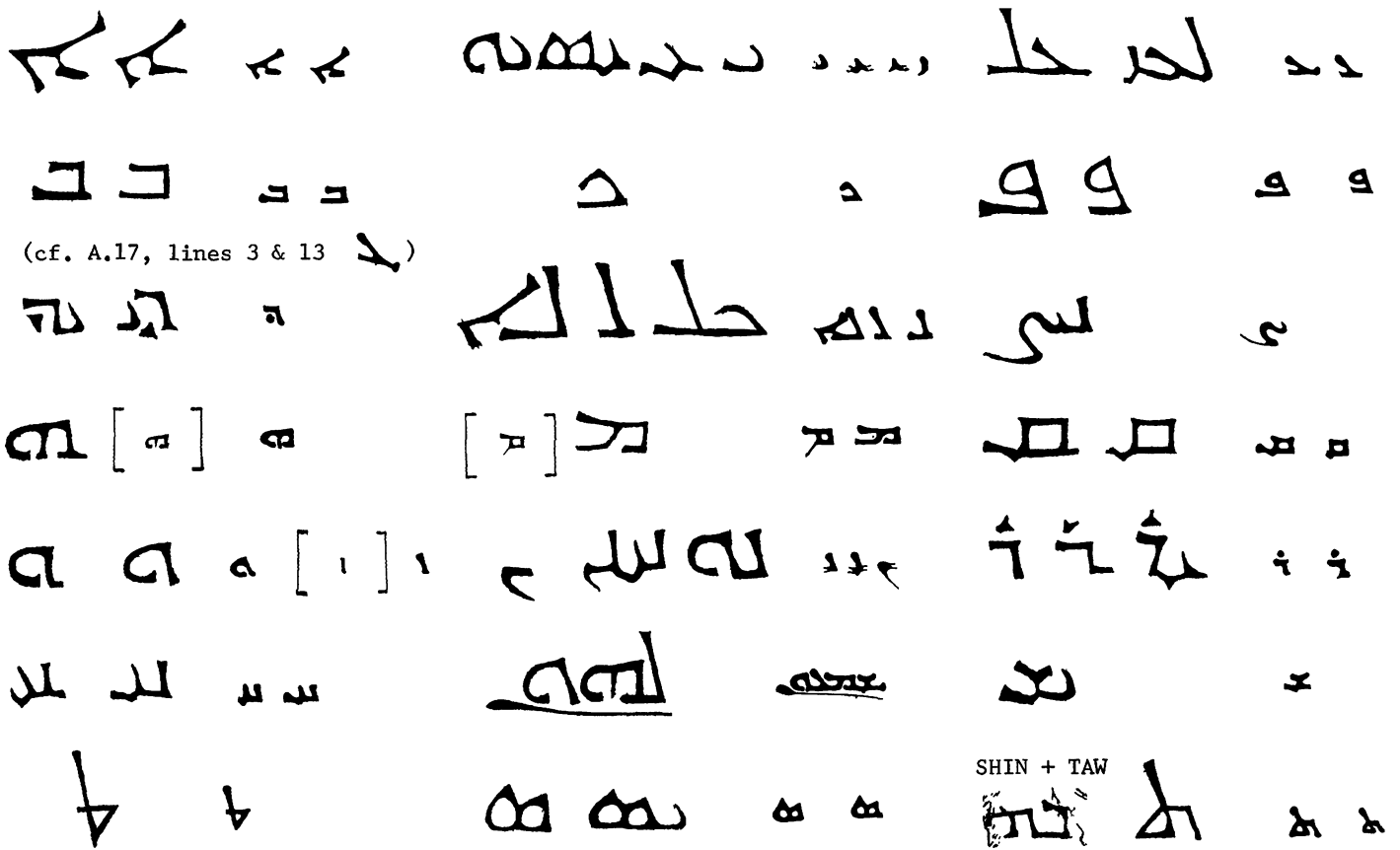


Table A
Large letters from inscription B. 12 (1031-5); bracketed, from A. 15 (1033/4);
small letters at right from Berlin MS. Sachau 304

Table A), are found in monasteries near Qartmīn, Kfarzê, Zâz, Ḥabsenus and Hasankeyf (Ḥesnô d-Kīfô): this suggests that monks were trained centrally, in the "scriptorium" at Qartmīn. The micro-regionality of epigraphic "schools" observed in earlier centuries at Ṣalaḥ and in non-monastic context at Ḥâḥ and Heshterek does not apply here.

There is also a great likeness between the hand of Emmanuel and that of Damascus, Syrian Orthodox Patriarchate, MS. 12/8, of A.D. 1055, which was produced in the monastery of Mor Aaron, near Melitene, the house to which the patriarch Athanasius Ṣalḥoyô was attached. This monastery had other things in common with Ṭūr ʿAbdīn and with Qartmīn in particular, as I have shown[14]. Yet there are some significant differences between the scripts. Both have the pointed SEMKATH, unattached on the left, which is known from the eighth- to tenth-century inscriptions of Ṭūr ʿAbdīn; and both have the thickened lines and sharply pointed corners which may be indicative of a certain eastern influence. But only Emmanuel has the isolated NUN with round head and horizontal tail, the latter of which corresponds to a form used in some early inscriptions of Ṭūr ʿAbdīn; and he uses a more complex system of diacritics, apparently related to the Nestorian, and perhaps deriving from the eighth-century innovation ascribed to Simeon of the Olives (see above). Where the Melitene manuscript has large points only, not making a difference between the "basic" diacritics (DOLATH/RISH, *syomê*, punctuation marks) and those which distinguish (*e.g.*) *haw* from *hū* and *hwô* from *howê*, Emmanuel uses the large points only for the "basic" diacritics, reserving small points for the latter category and for "Nestorian" vowels, supplemented by lines which indicate half-vowels and stressed syllables.

Up to this point we have been considering the history of the most ancient script, which Barhebraeus, in the passage referred to, calls *kthīvtô desṭrongīliyâ*, whereas Bar ʿAlī, the Syriac lexicographer, calls it *kthīvtô ewangeloytô*, *i.e.*, the script used in writing the Gospels (for the ancient script was still used for the Gospels when quicker hands more economical of space had been invented for other books)[15]. Barhebraeus' *desṭrongīliyâ*, from which the European scholarly term "Eṣtrangelô" is derived, is a corruption, probably phonetic rather than scribal, of the phrase *da-sreṭ-ewangeliyâ*, meaning "which is termed the Gospel Script". This script is distinguished from later Syriac scripts by its squareness and its openness, which makes the derivation of the word Eṣtrangelô from the Greek *strongylos* ("round") absurd[16].

14 "Charting Undercurrents...", *OrChr* 70 (1986), pp. 51-65.

15 Bar ʿAlī is cited by the *Thesaurus syriacus*, ed. R. Payne Smith (Oxford, 1879-1901; reprinted by G. Olms in 1981), under the word "*Eṣtrangelô*".

16 J. S. Assemani asserts this derivation in his *Bibliotheca orientalis* (Rome, 1719-28), Dissertatio de Monophysitis, p. 74 and vol. 3.2, p. 378; a contemporary European scholar (not J. D. Michaelis, who agrees with Bar ʿAlī) noted anonymously in the margin opposite the latter

Barhebraeus says that Eṣtrangelô had fallen out of use more than a hundred years before Bishop John's restoration of it in the scriptorium of Qartmīn. But another script, more rounded and closed, was in use from at least the eighth century onwards. Adapting a term coined, in Latin, by Ceriani, I call it the Medial Script[17]. European palaeographers have usually failed to distinguish it from the Eṣtrangelô in their terminology, while Payne Smith classifies it, quite wrongly, as a Nestorian script[18]. Section C of inscription A. 2, dated A.D. 739/40, at Ḥâḥ in Ṭūr ʿAbdīn, seems to provide a somewhat similar epigraphic variation on the Eṣtrangelô at an early date. A. 13, of A.D. 961/2, incorporates some elements of the Medial Script, as does A. 18, of A.D. 1188/9; and its influence can still be traced in D. 14, of A.D. 1442/3. Surviving manuscripts document a flourishing school which cultivated this script in Ṭūr ʿAbdīn between the late twelfth century and A.D. 1567/8. This seems to be the place to set out this evidence in full. (The manuscripts designated as BN are in the Syriac collection of the Bibliothèque Nationale in Paris)[19].

The first sign of the renewed interest in books is the industry of two bookbinders at Qartmīn Abbey, Rabban Gabriel and his brother, Rabban Elisha, of Bēth Svīrīnâ, the sons of the brother of the bishop of Qartmīn, John, who repaired 270 volumes at the Abbey alone. Gabriel was already active in 1168/9[20]; in 1176/7 he commissioned the Bodleian MS. 163 from the monk Aaron, the son of the priest Sabrūn, from Kfarbabâ; although this village is uncharted, the association of the codex with Ṭūr ʿAbdīn is assured by the mention of Gabriel and of his uncle John, bishop of Ṭūr ʿAbdīn. Gabriel was later partially responsible for binding a new codex, containing Anaphoras for the use of a priested solitary in the monastery of Our Lady of the Dripping Grotto, above the Saffron Monastery; this codex was finished in 1181/2 at Qartmīn Abbey by the scribe Simeon of Ḥâḥ, a priested monk[21].

passage in the copy now in the library of Christ's College, Cambridge: "Hoc ego primus ostendi: a me habuit Wilkinsius. ab eo Assemanus"(!).

17 A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae* (Milan, 1861), vol. 2, fasc. 2, p. xviii. J. P. N. Land, *Anecdota syriaca*, vol. 1 (Louvain, 1862), p. 78, calls these letters "semiminuscula"; elsewhere I have seen the term "sertoid".

18 See my "Charting Undercurrents ...", *OrChr* 70 (1986), p. 43, note 27.

19 Cf. H. Zotenberg, *Manuscrits orientaux · catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1874); all the manuscripts referred to here, except those referred to in note 21, I have examined myself. For photographs of BN 31, 39, 46 and 54 see Hatch, *Album*, Nos. 88, 86, 89 and 85.

20 Barṣawm, *Monograph*, p. 93; cf. *ibid.*, p. 52, and *Chronique de Michel*, register of ordinations, XLI.18. In this connexion it should be added that the patriarch Michael I (1166-88) ordained a monk from Qartmīn to the see of Ḥesnô d-Zaïd, who was known as "Joshua the Scribe" (*ibid.*, XLII.28).

21 Wright, *Catalogue*, vol. I, pp. 206-7; I am grateful to Prof. Dr. Dr. H. Kaufhold for drawing my attention to this manuscript and for informing me of the existence of a manuscript in the

In 1190 Joseph of Ḥesnô d-Kīfô, a priested monk of the Monastery of the Cross, wrote BN 39; the same Joseph, by then an old man, whose sight was failing, wrote BN 35 in 1201/2[22]. In 1191/2 Joshua, the son of John, from Rumanah, wrote BN 54 for a certain Rabban Barṣawmô of Olīn. BN 41 was written before 1194 in the monastery of Mor Jacob of Serūgh "on Mount Īzlô, near the village of Bēth Diyūpê" (= Bēth Debeh/Badibbê), for in that year died the scribe, Rabban Simeon, the son of Ḥoyê of Mīdun, a monk of Qartmīn. The same scribe penned BN 30, which was bought in 1197/8 by "Lazarus and Gabriel, the sons of Joseph, from Arnas". Simeon, from Mardīn, wrote out BN 31 for Theodore, the son of Abū'l-Faraj, from Ṣalaḥ; and in 1218/9 BN 46 was copied at the Saffron Monastery (Dayr az-Za'farān) by Simeon of Kfar Salṭô (possibly identical with the scribe of BN 31). All these places are in or near Ṭūr 'Abdīn, although the exact site of Kfar Salṭô is unknown. The manuscripts all contain scriptures from the New Testament. To this collection in Paris may be added the Crawford Apocalypse, edited by Gwynn: the scribe, a monk called Stephen, tells us that he was trained by his paternal uncles, Mas'ūd, John and Simeon, and two unnamed maternal uncles, all monks. Gwynn remarks that Rabban Simeon of Mīdun had a brother John who was also a scribe and that these are likely to be Stephen's uncles[23].

The Medial Script is uniform in character in all these manuscripts, though some of them also employ Bishop John's fine Eṣtrangelô for special purposes. These two scripts are exemplified from select MSS. out of the above group in the comparative Tables B and C. The Table on the Medial Script also shows the alphabets of the following: a note dated 1210 on fol. 5a of the Vatican MS. siriaco 13; British Library Add. MS. 18,714, a Gospel lectionary written in 1214 at the monastery of Mor Malkê by Simeon, the son of Abraham, of Arbô; fol. 50b of the Berlin MS. Sachau 214, a funeral rite copied in 1248 by a scribe from 'Aynwardô in the monastery of Mor Lazarus near Ḥabsenus; and the Berlin MS. Sachau 236, a hymnary written by a certain Ṣlīvô in 1567/8. Sachau remarks that this last attests the use of parchment and of the "Eṣtrangelô Script" (*sic*) in the high glens of Ṭūr 'Abdīn several centuries after both were abandoned on the plains of Mesopotamia and Syria[24]. As can be seen from the Table, this script hardly changed at all in four centuries.

village of Anḥel, which was written at the monastery of Mor Sharbēl near Midyat in 1210. Not having examined the former I cannot say what script it is in; the latter is in the Medial Script, with notes at the end in Eṣtrangelô.

22 On these two manuscripts see F. Nau, in *ROC* 19 (1914), pp. 386-8, and in *Journal Asiatique* XI.5 (1915), pp. 491-2, with p. 495 on BN 31.

23 J. Gwynn, *The Apocalypse of St. John in a Syriac version hitherto unknown* (Dublin and London, 1897), pp. cxvi-cxvii.

24 Sachau, *Verzeichnis*, pp. 66-75 (No. 20), esp. p. 74, col. 2. Sachau 236 is illustrated in Hatch, *Album*, no. 94. See also perhaps the following manuscripts from Ṭūr 'Abdīn: a) Gospel-Book

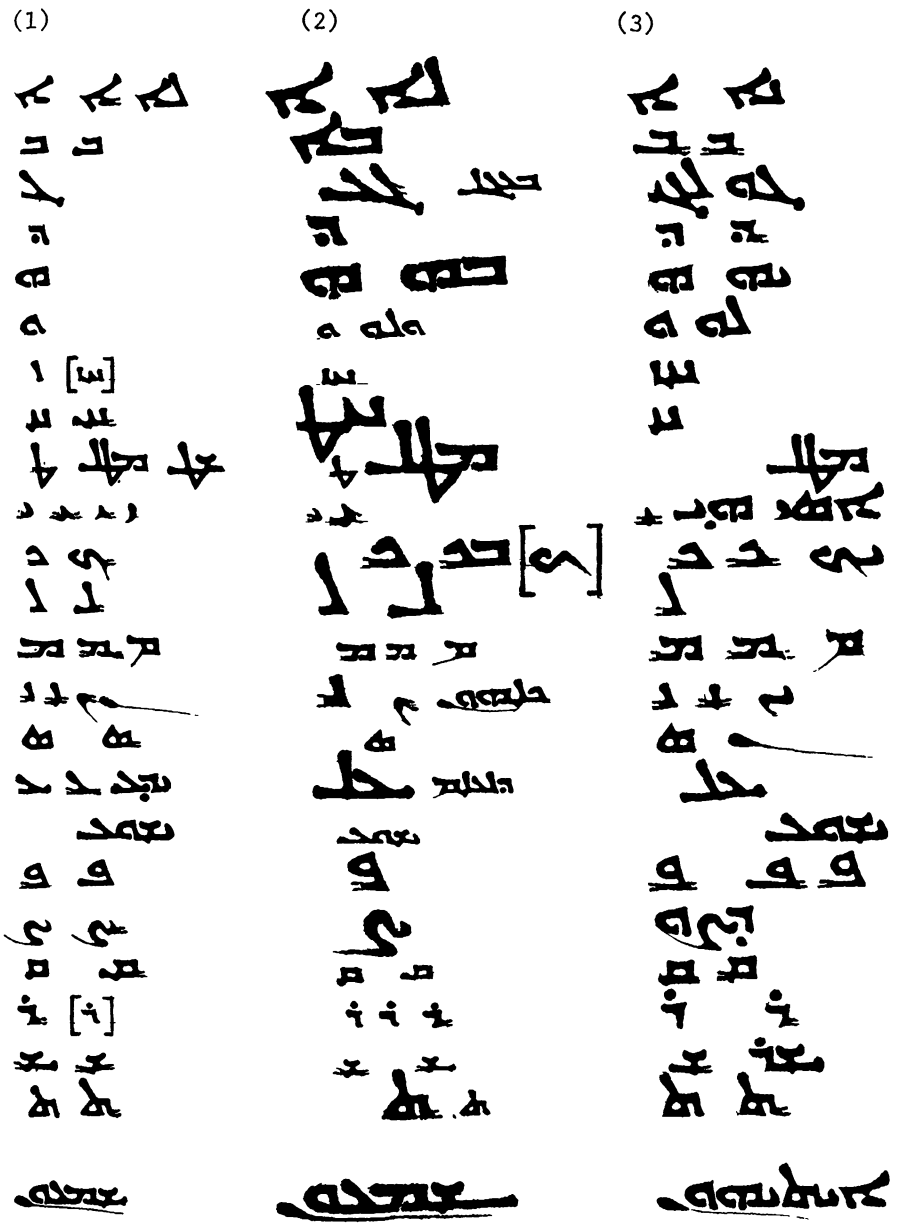


Table B

1 = E. Berlin MS. Sachau 304 foll. 32b (see Plate 1) and [106a] (first third of the eleventh century)

2 = Paris, mss. syriaques 30 (fol. 243b) & [41] (fol. 193b), both from one scribe's hand, late twelfth century

3 = W. Berlin MS. Sachau 322, fol. 102b, dated A.D. 1240/1

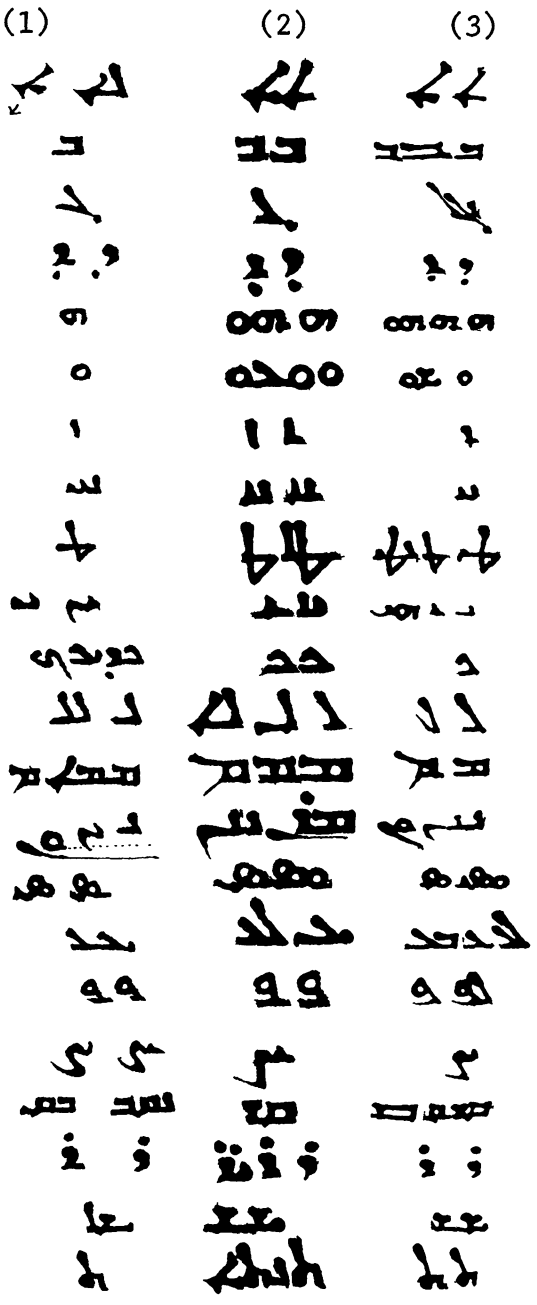


Table C
The Medial Script, twelfth to sixteenth centuries (left page)
1 = BN 41 *passim* ca. 1190;
2 = BN 30, fol. 244a, 1197/8;
3 = Vatican sir. 13, fol. 5a, 1210

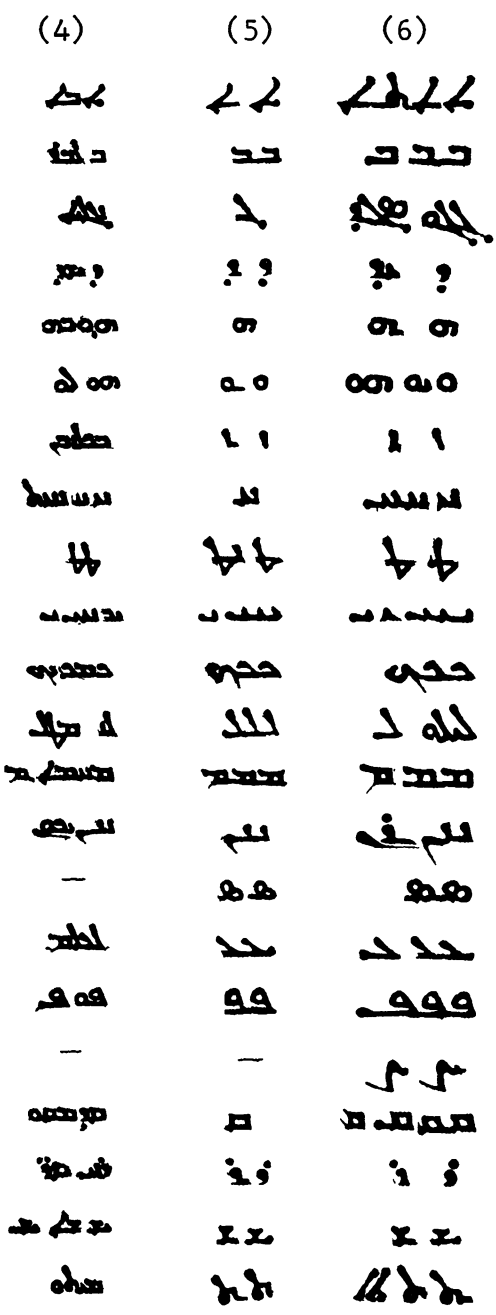


Table C

The Medial Script, twelfth to sixteenth centuries (right page)
4 = Br. Lib. Add. 18,714, fol. 192b, top right, 1214;
5 = W. Berlin, Sachau 214, fol. 50b, 1248;
6 = W. Berlin, Sachau 236, fol. 259b, 1568

The Medial Script is so called because it is situated midway on the scale of development between Estrangelô and the Plain Script (*serṭô pshīṭô*); the latter is often referred to by modern scholars simply as Serṭô, which just means "script". The Old Plain Script is represented in our area by a painted inscription of 759 or 760 (A. 6), although the first line or so is in Estrangelô, and by one ninth-century manuscript from Qartmīn (Plate 2)[25]. Comparison with Plate 3 shows that this script was also relatively stable between the eighth and the thirteenth centuries. The earlier of the two scripts (Plate 4) in the British Library Add. MS. 17,265 (undated) belongs in this category; but perhaps the bulbous end of the tail of the GOMAL, which we do not find in the ninth-century manuscripts, was borrowed from the revived eleventh-century Estrangelô of Qartmīn, where this manuscript was written.

The later script in Add. 17,265, which Wright dates by the form of the SHĪN to the thirteenth century, belongs to a different, and much less stable type, which may be classified as the "New Plain Script". This script merits a separate study[26].

The survey of epigraphic letter-forms from dated inscriptions which follows here is designed to help with dating undated inscriptions. Those letters which are of no use in dating are omitted; they are BĒTH, GOMAL, DOLATH, ZAY, KOF, ʿÊ, PÊ, QOF, and RĪSH. The archaizing movement of Bishop John had its effect on epigraphic letter-forms, creating a style so uniform that it is impossible to give guidelines for dating; except, of course, that an inscription in this tradition can easily be recognized as such (e.g. by comparison with Table A) and dated after ca. 1000. Diacritical points, beyond the "basic" ones, are not engraved until after this date; and stone-masons in this "calligraphic" tradition tend to be more concerned about lay-out, to the extent of abbreviating a word by one letter in order to make the lines equal, which never occurs in the earlier period. Inscriptions after this date are therefore omitted from the survey, as are all inscriptions of which the date is not quite certain, *dipinti*,

in ʿAynwardô, written A.D. 1210 at Qartmīn, parchment (Barsawm, *Monograph*, p. 133; Anschütz, *Die syrischen Christen*, p. 72; B. Harb, "Unbekannte Hss. im Ṭūr ʿAbdīn", in *III Symposium Syriacum 1980*, Orientalia Christiana Analecta, 221, pp. 349f. (with another date and incorrect conversion); b) Gospel-Book in Midyat, written A.D. 1227 in Ṣalaḥ, parchment (Barṣawm, *Monograph*, p. 133 (written in Ḥâḥ?); Harb, *loc. cit.*, pp. 351f. (with incorrect conversion); c) Mardin Orth. 38 (the number is not altogether certain), Gospel-Book, written A.D. 1230 in Ṣalaḥ; d) Berlin, Sachau 15, written A.D. 1240/1 in Ṣalaḥ; e) Gospel-Book, Dam. Syr. Orth. 12/6, written A.D. 1314/5 in Dayr az-Zaʿfarān (see the catalogue cited in note 11 and Barṣawm, *Histoire*, p. 491, nos. 156 and 157; also I. Armalet, *Machriq* (1913), pp. 567f. (then still in Qeleth).

25 British Library Add. MSS. 17,210 and 17,211, see Wright, *Catalogue*, vol. 2, pp 548-50.

26 Professor Kaufhold and I between us have collected a good deal of material for the study of the New Plain Script, but we have no immediate plans for using it.

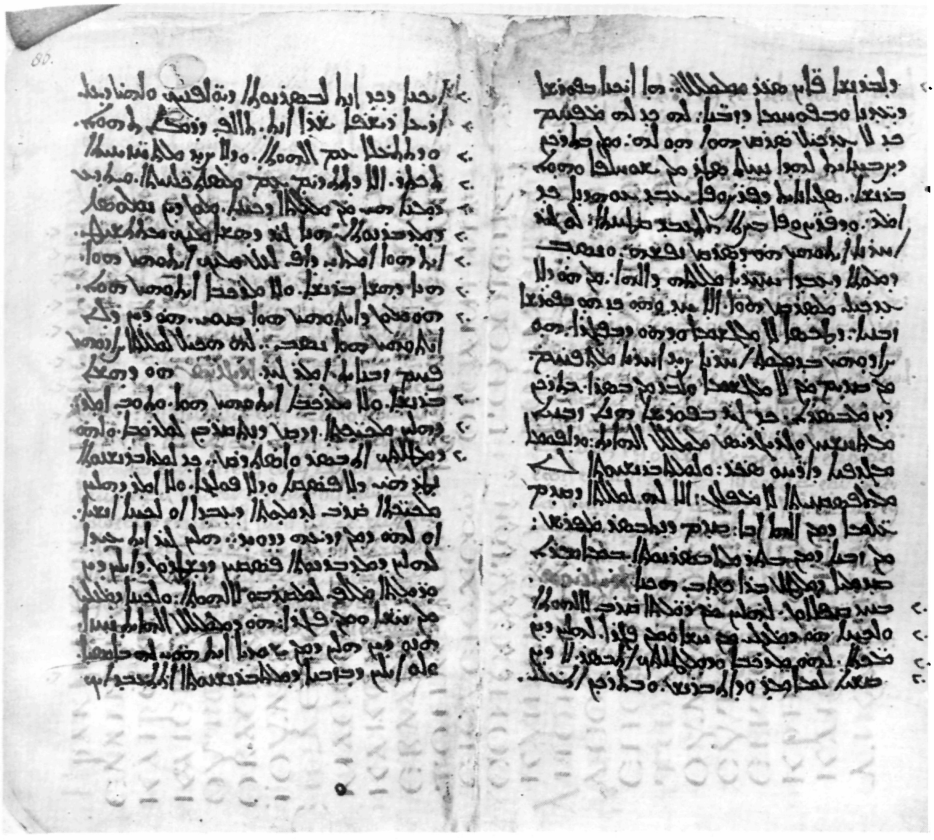


Plate 2
British Library, Add. MS. 17,211, foll. 85b-86a, of the early ninth century

and all those of which I have no photograph or squeeze. (Occasionally this rule has to be relaxed, because the sample is patently incomplete). Also excluded from the analysis is the oldest Syriac inscription yet found in Ṭūr ʿAbdīn, A. 1 of 534; it stands in isolation, since we know no inscription after it until the early eighth century. The inscriptions used here cover the eighth and the tenth centuries (Table D):

A. 2 Ḥâḥ 739/40
B. 1 Ṣalaḥ 752-5
A. 3 Qartmīn 757/8
A. 4 Amida (Dara?) 759 or 760
A. 6 Qartmīn 776/7
A. 7 Kfarbê 778/9
B. 11 Qartmīn 887-96
P. 24 Ṣalaḥ 908
P. 25 Ṣalaḥ 912
A. 10 Mīdun 911 or 914
A. 11 Zâz 932
A. 12 Kfarzê 934/5

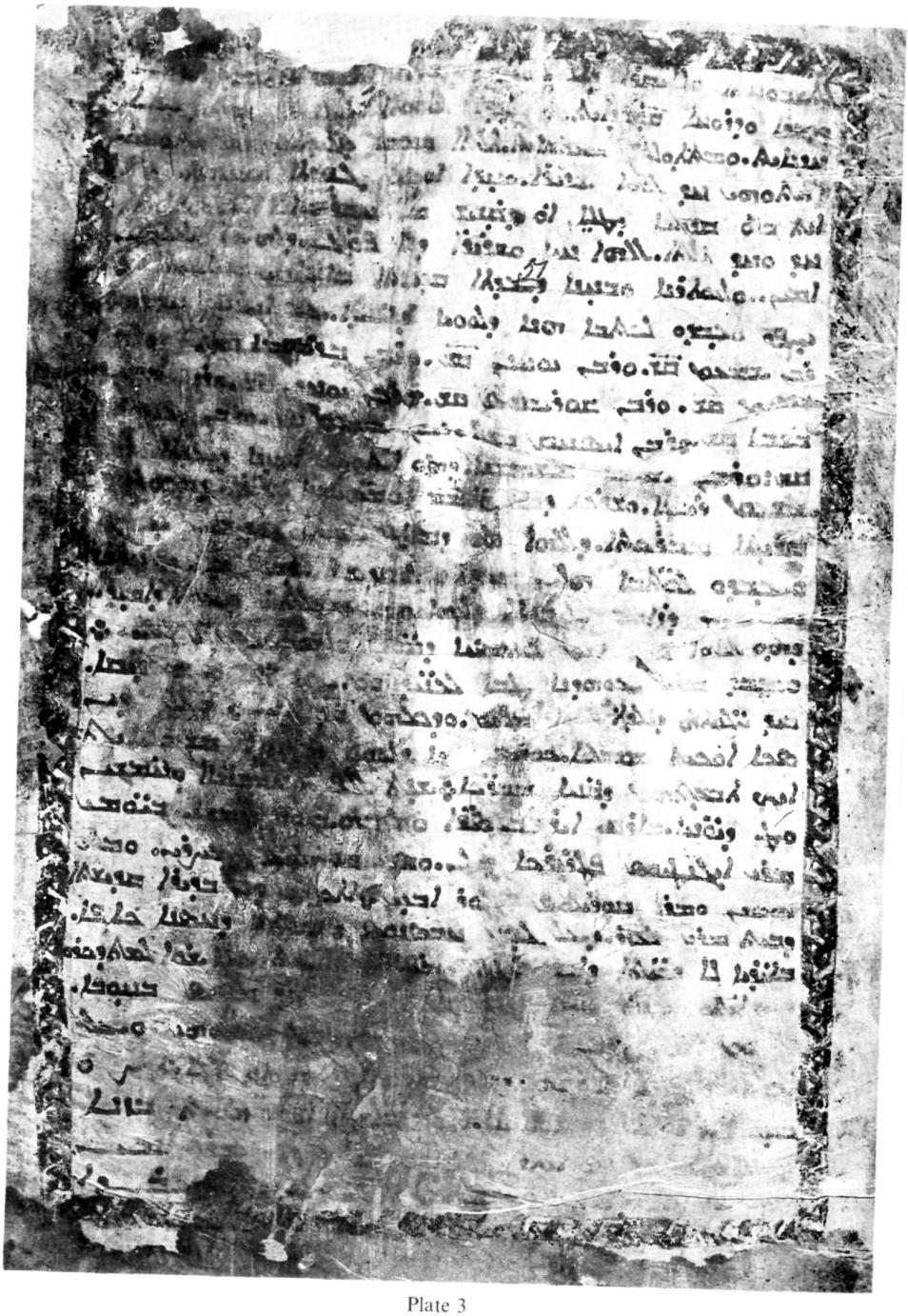


Plate 3
West Berlin, MS. Sachau 214, fol. 51a

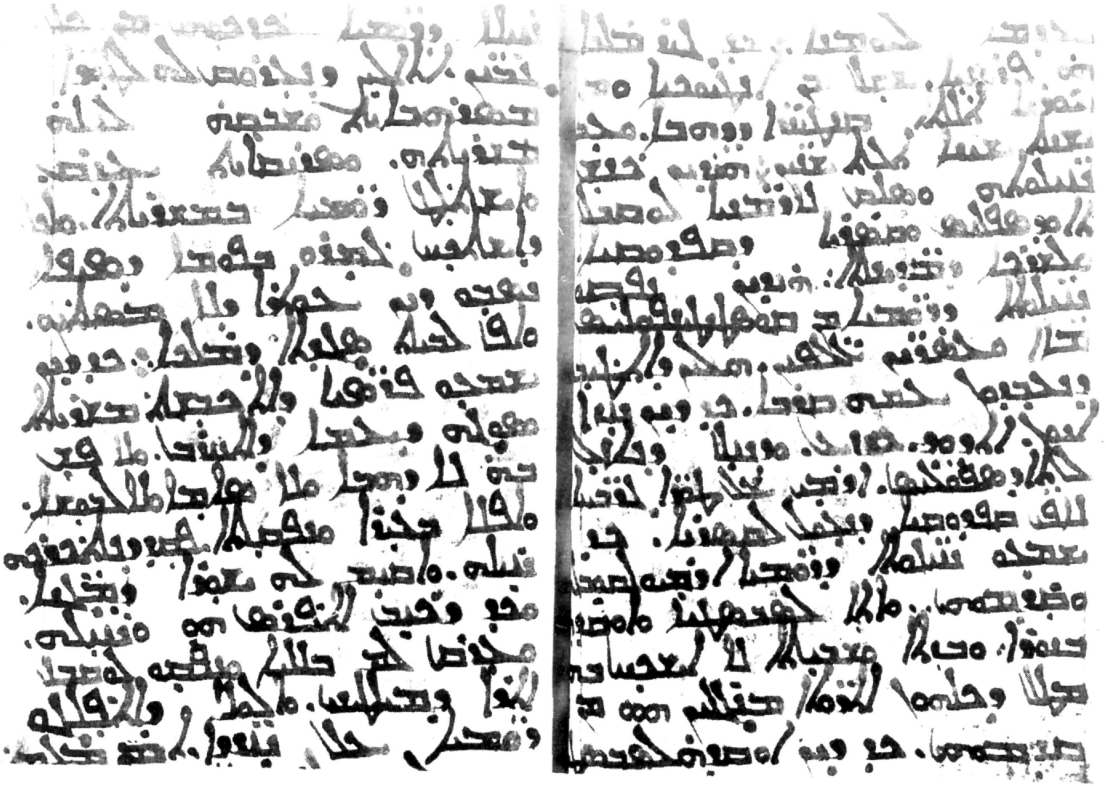
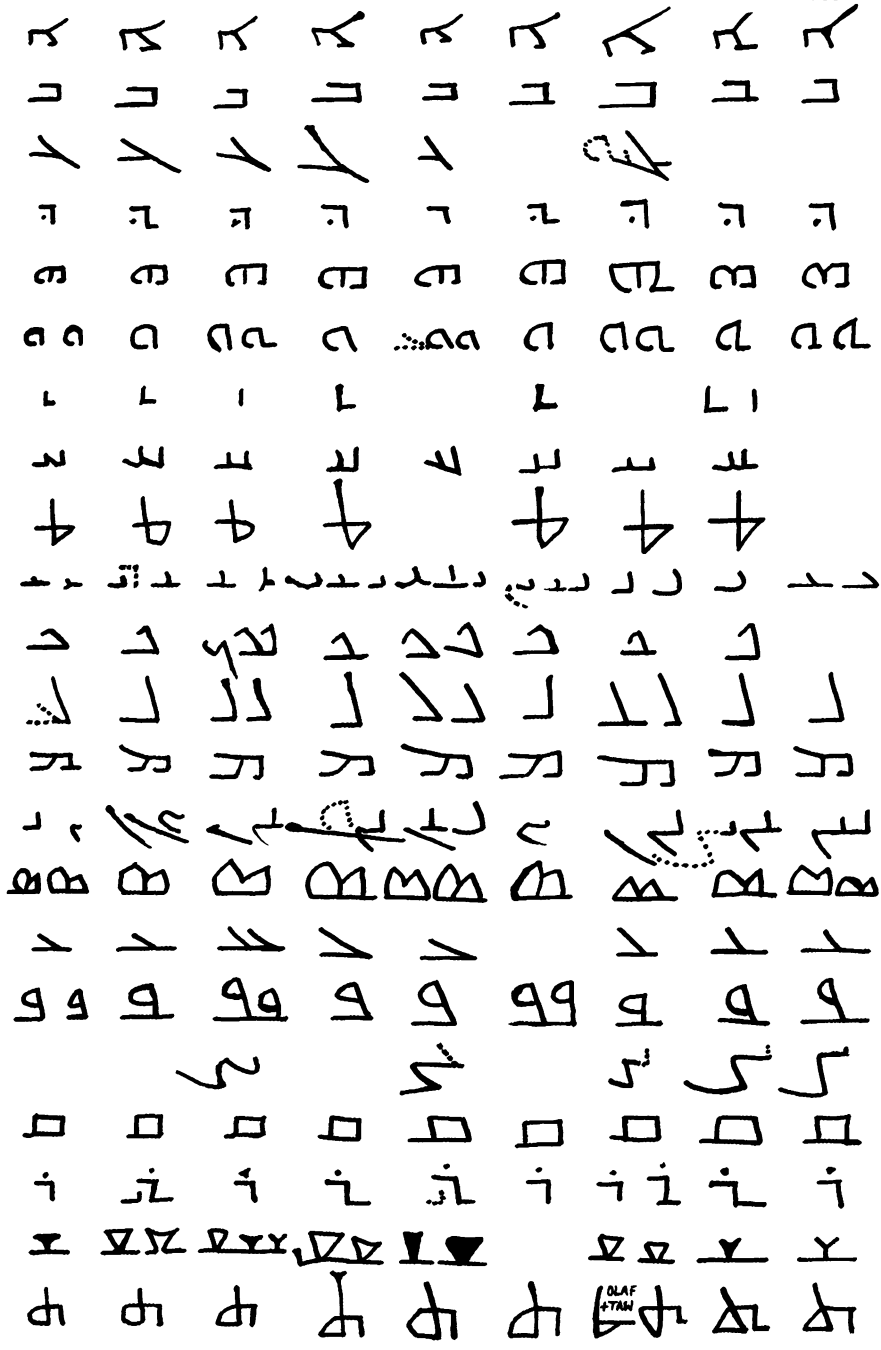


Plate 4
Br. Lib. Add. 17,265 (undated), foll. 5b-6a (earlier hand)

Table D

Letters of A. 2; A. 3 + B. 1; A 6 + 7; B. 9; A. 8; B. 11; A. 10; 11, 12



A. 8 Qartmīn 784/5
B. 9 Monastery of the Cross 775-90
A. 9 Ḥabsenus 791/2
P. 23 Ṣalaḥ 938
P. 22 Ṣalaḥ 954
A. 13 Mardīn 961/2

OLAF: When isolated, OLAF keeps the hook at the bottom of the right foot throughout the eighth century, but this is frequently left off in the tenth. The arching of the right foot above this hook is not found after the eighth century, except in the plaster-moulded B. 11. When joined, OLAF can be tipped a little downwards at the left; but many eighth-century inscriptions are unaffected in this way. A careful balance between the horizontal bar and the oblique riser appears to be characteristic of the eighth century. In the tenth the latter frequently has an exaggerated angle and length and sometimes causes the horizontal bar to be tilted or even aligned with it. Unique to A. 10 is the quasi-Nestorian ligature of OLAF and TAW.

HÊ: There are forms of HÊ which do not occur in the eighth century and which may possibly be confined to the tenth and early eleventh centuries, before the revival of pure Eṣtrangelô. In this category fall: HÊ with a V-shaped dip above the middle leg; HÊ with a very short middle leg; and HÊ with a height equal to or greater than its length, often with sharp angles. In the eighth century HÊ never seems to lack its hook at the bottom right; in the tenth century this sometimes disappears when the letter is joined.

WÂW: Again it is easier to say what is not eighth century: the tall, pointed (or "monk's-hood") WÂW of the tenth-century inscriptions, while it alternates with a more traditional form, is an innovation.

ḤĒTH: A. 2 has a complex ḤĒTH, for which the chisel had to make a vertical stroke downwards (the first upright); a short horizontal; a slightly oblique upward and a more vertical downward stroke (a sharp "tooth" for the second upright); and a continuation of the horizontal. All subsequent engraved ḤĒTHs abandon the upward stroke, although B. 9 takes especial care to make the second upright pointed and its angle curved, as often in handwriting. B. 1 gives the suggestion of an incipient upwards stroke by inclining the horizontal bar between the uprights a little; it also softens the angle between the second upright and the following horizontal with a short oblique stroke. A. 7 and A. 8 exaggerate the sharp corner at the bottom of the first upright; A. 8 inclines the "horizontal" upwards and extends it under the second upright. It is these refinements, if anything, which are characteristic of some eighth-century inscriptions; whereas the tendency in the tenth century is to make the second upright parallel to the first. Nevertheless A. 11 does incline the second upright.

ṬĒTH: Of the two engraved types of ṬĒTH present in the eighth century only the rectilinear type (three straight lines) is found engraved in the tenth century, though B. 11 (moulded in plaster) does have curvilinear elements in the lower register. In both periods ṬĒTH is joined on the horizontal and is rectilinear above the baseline.

YŪDH: A. 11 first shows the wedge-shaped YŪDH. Final, unjoined YŪDH always has a horizontal tail, but final joined YŪDH has a downward inclination as late as A. 7; with this exception a long, thick horizontal tail seems to be the norm from A. 6 onwards. (A short, thin horizontal tail is already found on joined YŪDH in B. 5 and B. 7, which seem to be contemporary with B. 1). YŪDH is occasionally tucked right under RĪSH or DOLATH (B. 1, A. 3) and were it not for a similar, though less pronounced phenomenon in the undoubtedly later C. 2 (visible in Bell's photograph as well as on Pognon's drawing), one might think it a characteristic of the mid-eighth century.

LOMADH: Is it significant that A. 9 and B. 11 have LOMADH with a vertical hasta, which is not found before the late eighth century?

MĪM: Non-final MĪM can be drawn with parallel legs and a perfectly horizontal upper bar; this is particularly pronounced in A. 10, but the tendency is already suggested by B. 8, which seems to be contemporary with B. 1.

NŪN: Final unattached NŪN takes various forms: starting just above the baseline and trailing back at a shallow angle in an almost straight line (B. 1); like this, but with a sharp hook at the top end (A. 6); like the first, but with the tail curving up towards the horizontal (B. 3 - painted); starting under the foregoing letter and tracing a straight horizontal at the bottom of the range (A. 5 - in Pognon's drawing). There is too little evidence to allow the conclusion that it tended with time to approach the horizontal; but it does seem significant that this is one of the characteristics of Emmanuel's final unattached NŪN in Berlin MS. Sachau 304 and of that in the contemporary inscription B. 12.

SEMKATH: Both the rectilinear form which makes the "cat's ears" into two triangles (A. 10) and that which makes the right "ear" triangular and the left round (A. 11, A. 12) seem to be phenomena of the tenth century. The open SEMKATH, in which the cleavage does not join the horizontal base, is seen in A. 6 and in A. 12.

ṢODHÊ: Ṭūr ʿAbdīn epigraphy knows ligatures of YŪDH, NŪN, LOMADH, ʿÊ, and QOF with a following ṢODHÊ. It is a relatively rare letter, so the fact that attached ṢODHÊ with a "horn" at the right is not attested before the tenth century may not mean anything; the first example is A. 10.

SHĪN: The ancient form has a horizontal base, vertical stem and two "branches". By a movement from the base of the stem directly to the top of the left

branch, across to the top of the right branch, and straight back down to the base of the stem a triangle is formed around the character. If the stem and branches are then removed, the triangle which remains is referred to as a "hollow" SHĪN. The triangle can be tall and thin with a dip in the top; the centre can be excavated; the point at the bottom can be truncated or open. The last appearance of the hollow SHĪN in the known inscriptions is in A. 10. Thereafter, we find only the ancient forked form. (B. 9 has an interesting final form of the hollow SHĪN).

TAW: The general tendency is, as usual, to simplify: five or more changes of direction are involved in the eighth-century forms; sometimes five, but usually less, in the tenth-century forms. TAW seems to be characterized in the eighth century by a near-vertical hasta and a loop that begins and ends its circuit with horizontal strokes; by contrast, the hasta of TAW in the tenth century is often so far inclined that the loop rejoins it at a sharp angle from below, the middle-height horizontal being entirely to the right of the hasta. In this later form the loop tends to become a triangle. The fact that P. 23 contains the "earlier" form, although it is of the tenth century, may be due to local conservatism, which took as its model the eighth-century inscriptions on the same church (B. 1-8). B. 1, A. 6 and A. 8 show that the angle of the TAW, taken on its own, cannot decide the date. A. 3, A. 6 and B. 9 sometimes lack the horizontal stroke at the top of the loop; but the simple trangular loop is not attested in the eighth century. A. 10 is the first to show another form of loop, also triangular, in which a diagonal stroke is made upwards from the base of the hasta, then a long horizontal right across the hasta.

N.B. References in my article "Charting Undercurrents...", in *OrChr* 70 (1986), pp. 37-68, to the "Excursus on the Syriac letters of Ṭūr ʿAbdīn", which was originally to be included in my book, *Monk and Mason*, can be found in the above, as follows: n. 62 refers to pp. 71-74, including some additional comments on the passage from the Chronicle of Barhebraeus, not a "commentary" as such; n. 69 refers to p. 74 and Table A; n. 73 refers to p. 73 and Table B. At the end of that article I wrote: "it is not yet clear where the *Qartmīn Trilogy* will appear". It is now certain that it will appear in microfiche, with the Prolegomena, at the end of my *Monk and Mason*, and it is expected that it will appear again, somewhat modified, with other hagiographical works in the CSCO.

MICHAEL BREYDY

Richtigstellungen über Agapius von Manbiğ und sein historisches Werk

I. Bestandsaufnahme: Die Ausgaben und die handschriftlichen Originale

1. Wir besitzen heute das historische Werk des Maḥbūb ibn Quṣṭanṭīn aus Manbiğ, bekannt unter dem griechischen Namen Agapius Mabbugensis (Hierapolis) in zwei verschiedenen Editionen. Die erste Ausgabe wurde von Alexander Vasiliev zwischen 1902 und 1908 für die *Patrologia Orientalis* angefertigt und erschien in verschiedenen Heften zwischen 1909 und 1912. Sie trug den Titel: *Kitāb al-'Unvān - Histoire Universelle.*

Fast zu gleicher Zeit, aber davon unabhängig, wurde ein ähnlicher Text mit demselben Titel schon im Jahre 1907 der Druckerei der Jesuiten in Beirut zum Druck gegeben. Die Ausgabe wurde aber erst im Jahre 1912 fertiggestellt und vom Herausgeber Louis Cheikho dem gelehrten Publikum ohne Bezugnahme auf die andere Ausgabe vorgestellt.

2. Beide Editionen gehen im Grunde auf dieselbe Vorlage (Nicoll Arab. LI; Hunt 478, aus dem Jahre 1320), die in Oxford aufbewahrt wird, zurück. Sie ist offensichtlich von dem viel älteren Exemplar des Sinai-Klosters (= Sin. Arab. 580) abhängig, das man in das Jahr 379 der Hiğra (= 3. Okt. d. J. 989 A.D.) datiert.

Von der Hs. Oxford LI sind später viele Kopien angefertigt worden, die zum Teil durch Einfluß dieser Hs. korrumpiert wurden. Dazu zählen die zwei Haupt-Handschriften (A und B), die L. Cheikho als Vorlage für seine Ausgabe benutzt hat: die Handschrift A (heute Beirut Or. 3), die in der Stadt Ḥoms gekauft wurde und nach L. Cheikho aus dem 16./17. Jh. stammt, und die Handschrift B (heute: Beirut Orient. 4) aus dem Jahre 1818 bzw. 1819.

Hinzuzurechnen sind die Handschriften Scharfeh 16-1 (aus dem Jahr 1662) und Sinai Arab. 456; diese beinhaltet nur Teile.

3. Alle diese Handschriften der *Universalgeschichte* von Agapius betreffen den *ersten Teil*, der von der Schöpfung bis zur Zeit Christi geht.

Der *zweite Teil*, von der Zeit des Julius Caesar bis zum 2. Jahr des Kalifates des al-Mahdi, einschließlich des Endes der Omayaden- und des Anfangs der

Abbasiden-Herrschaft, ist nur in einer einzigen Handschrift (Florent. Palat. Med. Orientale 132) erhalten. Aus diesem Teil[1] geht hervor, daß der Autor im J. 330 der Hiğra (= um 942 A.D.) sein Werk verfaßt und der Kopist der Hs. Florent. Or. 132 sein Exemplar im J. 687 der Araber (= 1288) abgeschrieben hat.

Der *letzte Teil*, der die Geschichte bis zu der Zeit des Agapius fortführte, scheint verloren zu sein. Die zwei erhaltenen Teile sind von Vasiliev ebenso wie von Cheikho herausgegeben worden.

II. Erste Mißverständnisse

4. Cheikho fügte am Ende seiner Ausgabe eine Auswahl von Fragmenten hinzu, die von dem späteren Geschichtsschreiber Georgius El-Makīn ibn ʿOmayd aus dem Werk des Agapius zitiert wurden. Irrtümlicherweise betrachtete G. Graf diese Exzerpte[2] »*als Ersatz für den fehlenden Schluß der Chronik*«[3]. Dabei handelt es sich aber nur um Parallelstellen zu jenen Teilen, die auch in den Vorlagen der Agapiusedition vorhanden waren. Diese Parallelstellen ersetzen also keineswegs den fehlenden (dritten) Teil. Aber in seiner bisher unedierten *Historia Christianorum* gibt uns Ibn ʿOmayd verschiedene Hinweise auf den heute verlorenen Teil der Chronik des Agapius.

Cheikho entnahm seine Paralleltexte der Pariser Hs. Arab. 294. Er beabsichtigte damit, dem Leser zu beweisen, »quanti faciebat El Macinus Opus Agapiti Hierapolitani«.

Was Cheikho übersah, waren die übrigen Auszüge, die Ibn ʿOmayd aus Agapius entnommen hatte (aus dem heute verschollenen dritten Teil seiner Geschichte), und die vielen anderen, die man aus dem Werk des Ibn ʿOmayd in die lückenhaften Exemplare des Werkes des Agapius eingefügt hatte, oft ohne irgendeinen warnenden Hinweis.

Die übrigen Handschriften mit dem ersten Teil[4] liefern uns keine bedeutenden Varianten, die zur Originalfassung führen könnten.

1 Cf. PO VIII, 3, S. 456: »depuis l'empire des Arabes 687 ans [se sont écoulés]«. Diesen Satz betrachtete Vasiliev als falsch, wie es »am Rande bemerkt wurde«, und er hat ihn dementsprechend aus dem Text getilgt. Aber Cheikho (S. 334,*2*) glaubt, hier sei »legendum = منذ ملوك الروم«, also »depuis l'empire des Roums-byzantins«. Ich glaube, die Zahl »687« bezieht sich auf das Datum dieser Kopie (also 1288 A.D.), während die folgende Zahl »1273«, wegen der Gleichung mit dem Jahre der Hiğra 330 + 8 Monate in 1253 (= Mai 942 A.D.) zu korrigieren wäre und sich somit auf den Originalautor Maḥbūb beziehen würde. Die vom sinaitischen Bischof Yūḥannā am oberen Rande des Bl. 3r eingetragene Widmung könnte mit meinem Vorschlag übereinstimmen: ein Johannes residierte in der Tat als Bischof des Klosters Sinai zwischen 1258 und 1290 und scheint eifrig für die Bibliothek des Klosters gesorgt zu haben. Cf. Cheikho, *Les Archévêques du Sinaï*, MFOB (MUSJ), II, 1907, 413-418.

2 CSCO 1', S. 381-409.

3 GCAL II, S. 40.

4 Jerusalem Arab. 93, Sinai Arab. 164, Kairo 114 usw.

Cheikho wunderte sich damals, daß *alle bekannten Exemplare abrupt zu Ende gehen, immer mitten im gleichen Satz*[5]. Er wußte noch nicht, daß dies das Ende der unvollständigen Hs. Sinai Arab. 580 war, von der alle anderen ihren Ursprung genommen haben; dabei hängen die einzelnen Nachträge mit den Wünschen und Absichten der jeweiligen Abschreiber zusammen.

5. Wichtig ist also, auf den Zustand der ältesten Hs. Sinai 580 hinzuweisen, die heute eine von der Ausgabe Vasilievs aus dem Jahre 1902 abweichende Pagination aufweist[6]. Den Unterschied stellte ich fest, als ich den von der amerikanischen Kommission mikroverfilmten Text mit der Edition von Vasiliev verglich. Die von Vasiliev benutzte Pagination stammt höchstwahrscheinlich aus der Zeit der M. D. Gibson[7]. Aber Vasiliev hatte schon gemerkt, daß sich einige Blätter an der falschen Stelle befanden, und er sorgte in seiner Ausgabe dafür, daß z.B. das Blatt Nr. 204rv an der richtigen Stelle eingefügt wurde, nämlich als Bl. Nr. 177[8].

In der Handschrift Sinai Arab. 580 war der Name von Maḥbūb (Agapius) mit zwei Eigenschaften bezeichnet: er sei ein *Rūmī* (= byzantinischer Ritus) und ein Manbiǧī (= aus der Stadt Manbiǧ) gewesen. Daß er Bischof der Stadt Manbiǧ war, erfahren wir aus diesem Dokument nicht. Es ist jedoch klar, daß er kein Grieche im ethnischen Sinne war, sonst hätte er kaum Arabisch schreiben können.

Die Angaben auf Folio 1-5 sind eine Einführung des Kopisten selbst, der die Person des Verfassers überschwänglich lobt: »der Geschmückte mit den eminenten Qualitäten der Weisheit, der Gekrönte mit den verschiedenen Arten der Philosophie und berühmt geworden durch die Wahrheiten der Wissenschaft, der Tugend und der Güte ...«.

6. Der richtige Titel in dieser Vorlage ist nicht — wie verbreitet — *Kitāb al-ʿUnvān* (= Buch des Titels), sondern einfach *Kitāb at-Tarīkh* (= Buch der Geschichte). Eine spätere Hand hatte auf der Höhe dieser Titulatur das Wort عنوانه geschrieben, das bedeutet: »das ist sein Titel«. Spätere Kopisten haben

5 »*Notre Manuscrit* ... se termine brusquement au milieu d'une phrase ... Ce même fragment se retrouve dans plusieurs bibliothèques, à Jérusalem, à Oxford, au Sinaï; toujours presque aussi incorrect que le nôtre, et, chose curieuse, brusquement coupé au cours de la même phrase«. Cf. Cheikho, *Catalogue raisonné* des manuscrits historiques de la Bibl. Orientale de l'Univ. S. Joseph, MFOB (MUSJ), VI, *1911*,215 (int. 3).

6 Siehe PO V, 4, S. 6 intern.

7 cf. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of St. Catharine on Mount Sinai*, S. 123-125 (Studia Sinaitica Nr. 3, London, 1894). M. D. Gibson schreibt nämlich in der *Introduction*, S. VIII: »I have to express my thanks ... to Mrs. Bensly, who shared with them [= the Fathers of the Convent] the task of counting of leaves«. Möglicherweise ist diese Pagination noch einige Jahre älter (s. Katalogus Porfirianus S. 336, der in St. Petersburg 1891 erschienen ist).

8 PO XI, 1, S. 91-93, intern 219-221.

von diesem Hinweis einen eigenständigen Titel gemacht (Kitāb al-ʿUnvān) und den ursprünglichen Titel fallengelassen.

Vasiliev hat in seiner Ausgabe den alten Titel beibehalten; aber die am Seitenrand der Hs. Sin. Ar. 580 (fol. 2v) geschriebene Anmerkung fügte er im Text so ein, daß ein neuer Satzanfang daraus entstand. Seine Übersetzung lautet: »Son titre appartient à l'homme orné des qualités...«. Trotzdem behielt er in großen Lettern als allgemeinen Titel die Worte *Kitāb al-ʿUnvān* bei, die erst in der Hs. Oxford LI aus dem späten Jahr 1320 erscheinen.

Das Werk des Agapius erfuhr an dieser Stelle die erste unbewußte Veränderung. Ich meine, daß man auf den sinnlosen Titel *Kitāb al-ʿUnvān* endgültig verzichten sollte!

III. Weitere Veränderungen

7. Die Hs. Sinai Arab. 580 erfuhr weitere Veränderungen dadurch, daß ihre losen Blätter im Laufe der Zeit an falschen Stellen eingefügt wurden. Wie mir scheint, gibt diese Handschrift eine Vorlage wieder, deren Blätter versetzt waren. Das eine Blatt, das heute die Nummer B 4r/v hat, mit dem Bericht über die 7 Weltwunder, gehört keineswegs an diese Stelle, und der Übergang vom Blatt 3v ist nicht mit einem logischen Satz erfolgt. Vasiliev hat es in seiner Ausgabe[9] versäumt, auf den Beginn des Blattes 4r hinzuweisen, der eigentlich beim zweiten Wort der 8. Zeile festzulegen wäre.

Die Beiruter Handschriften[10] fügen an dieser Stelle ebenso wie die Hs. Oxford LI einen Satz ein, um die vorhandenen Lücken zu verdecken. Die Aufzählung der Weltwunder gehört nämlich nicht zu den Einführungsworten des Abschreibers, sondern zu einer späteren Stelle der Geschichte des Agapius, und zwar dort, wohin der Geschichtsschreiber Ibn ʿOmayd sie gesetzt hat, nämlich nach der Beschreibung der 7 Klimata der Erde[11].

8. Es scheint also, daß

a) Ibn ʿOmayd eine Kopie der Universalgeschichte von Agapius gekannt und gebraucht hat, die dem Original getreuer war als die Hs. Sinai Arab. 580. Ibn ʿOmayd ist bekanntlich um das Jahr 1280 gestorben;

b) die Hs. Sinai Arab. 580 nicht dem eingetragenen Datum 379 der Hiğra (989 A.D.) entspricht. Der Kolophon, der dies belegen sollte und den wir auf dem heutigen Bl. 205v lesen, scheint eine wohlbekannte Kopistenformel darzustellen, die von einer fremden Hand geschrieben wurde. Die hier verwen-

9 PO V, 4, S. 568, intern S. 12.
10 Cf. Edit. Cheikho, S. 4,*8-10*.
11 S. *Historia Christianorum* nach der Hs. Paris Arab. 294, Bl. 24v-31r.

dete kleinere Schrift unterscheidet sich von dem Rest der Handschrift, und wie der Mikrofilm zeigt, handelt es sich um einen später angeklebten Zettel. Einen ähnlichen Fall haben wir in der Hs. Arab. Christ. 32, Brit. Library. Dort ist nämlich ein Zettel zwischen fol. 193r und 194r geklebt worden, der eine nicht dazugehörende Notiz und ein unpassendes Datum trägt[12].

Wann der Papierabschnitt auf Bl. 205v angebracht wurde, ist nicht mit Sicherheit festzulegen. Während seines Aufenthaltes im Sinai-Kloster im Jahre 1902 hat Vasiliev diesen Kolophon nicht gelesen, nicht abgeschrieben und nicht in seine Ausgabe übernommen[13]. Im übrigen haben weder M. D. Gibson in ihrem *Catalogue of the arabic Manuscripts* (Studia Sinaitica, Nr. III, 1894) noch Vasiliev selbst irgendeine Datierung für diese Handschrift vorgeschlagen.

Zusätzliche Gründe, die Hs. Sinai Arab. 580 in das spätere 13. Jahrhundert zu setzen, ergeben sich aus der Schriftart, die keineswegs dem Ende des 10. Jh. zuzuschreiben ist. Es handelt sich nämlich ganz offensichtlich um eine Naskhi-Schrift mit ziemlich häufigen diakritischen Punkten, was schwer in eine frühere Zeit als das 13. Jahrhundert paßt.

9. Agapius benutzte unter anderem eine legendäre Erbauungsliteratur, die unter den *Rūm* verbreitet war, aber auch die Weltchronik des Maroniten Theophilus, die heute verschollen ist. Diese diente ihm als Hauptquelle[14], und bei seiner Erzählung über das Ende der Omayaden- und den Anfang der Abbasiden-Herrschaft schrieb er sie wörtlich ab.

Der spätere Historiker El-Makīn Ibn ʿOmayd benutzte das Werk des Agapius in seiner Originalfassung, teilte aber nicht immer dessen Meinungen. Er wurde trotzdem von den späteren Kopisten des 14. bis 18. Jh. wiederum abgeschrieben, um die Lücken zu ergänzen, die in den mangelhaften Handschriften des Agapius vorhanden waren. Als Beispiel nenne ich hierzu den Abschnitt auf S. 143,*19*-144,*7*, der in der Ausgabe Cheikhos mit implizitem Bezug auf Ibn ʿOmayd angeführt ist. Denn mit der Formel (*qāla al-Manbiǧī*) zitiert Ibn ʿOmayd die Meinungen von Agapius. Die danach folgende Lücke in der Geschichte wurde in der Ausgabe Cheikho[15] hauptsächlich aus folgenden Quellen ergänzt:

a) zunächst aus der Präambel der Sammlung der Konzilien, die wir unter

12 Cf. M. Breydy, *Etudes sur Saʿīd ibn Baṭrīq et ses sources*, CSCO, Subsidia 69 (1983), S. 61-63: *billet collé au verso du f. 193.*

13 M. D. Gibson hat sich mit den Datierungen der Hs. nicht beschäftigt: »As our stay was limited to forty days, it was impossible for me to do more than indicate the contents of each volume, without going into details«. *Catalogue*, Introd. p. VII.

14 Cf. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 342 und PO VIII, 3, S. 513-547, praes. 525.

15 cf. S. 145-232.

anderem in der Hs. Oxford Thomas Roe 26, Folio 21v, lesen können. Der darauf folgende trügerische Titel auf S. 148,*4-6* ist eine Zerlegung des normalen Kontextes der oben erwähnten Konziliensammlung, wobei die Worte ابتداء وصف الكهنوت willkürlich eingefügt wurden;

b) ab S. 154,*3* ist wiederum eine andere Quelle benutzt worden, die unter dem Titel: »Geschichte der Könige von Rom« bei den mittelalterlichen Kopisten bekannt war (ähnlich wie in Par. Arab. 300 »Geschichte der koptischen Könige von Ägypten«, ff. 122-144);

c) eine neue Quelle finden wir mit deutlichen Hinweis auf die Schrift des Ibn ʿOmayd auf S. 225, Zeile 9. Den Ausdruck قال المؤرخ liest man wiederholt auf den folgenden Seiten und am Anfang der jeweiligen Abschnitte: 225-*10*; 226,*9* u. *17*; in verkürzter Form auf S. 228,*7*. Siehe auch S. 230,*1* u. *4*.

Auf S. 231 ist der ursprüngliche Text des syrisch-jakobischen Ibn ʿOmayd zugunsten der melkitischen Geschichte umgedreht worden (s. Zeile 8: »Verstehe, o mein melkitischer Bruder, daß die Syrer den König Markian hassen ...«). Zeile 11/12: »So steht es in den Texten der Syrer, von deren Meinung einige ihrer Geschichtsschreibungen berichten«.

IV. Praktische Schlußfolgerungen

10. Die Erforschung des Textes des Agapius verlangt daher eine genauere Berücksichtigung der inzwischen bekannten Parallelwerke und eine Überprüfung der Schriftart und Reihenfolge der Blätter in der Hs. Sinai Arab. 580. In diesem Sinne möchte ich hier einen ersten Beitrag leisten, indem ich die heutige Lage der Blätter in dieser Hs. schilderte.

Meine Verifizierungen beziehen sich auf die im Mikrofilm der amerikanischen Kommission aus dem Jahre 1950 festgehaltene Ordnung, die freilich beiden früheren Numerierungen (der koptischen wie der arabischen) an den angegebenen Stellen widerspricht:

. Bl. 11 heute unterbricht den Text des Blattes 10v, der Text schließt sich an Bl. 12 an, das entsprechend dem Vorschlag von Vasiliev zwischen Bl. 10 und 11 angesetzt werden sollte und sich z. Zt. Vasilievs am Ende der Handschrift befand. Vasiliev gab ihm die Nr. 11a.

Vom Blatt 12 an ist die alte Numerierung immer gegenüber der modernen Paginierung um eine Nummer im Verzug: Bl. 13 = 12; 14 = 13; 15 = 14 usw. bis Bl. 64. Danach hört die moderne Paginierung auf; nach Bl. 129v fehlt die Forsetzung, und Bl. 130 ist heute unter 142 zu suchen.

Mit Hilfe eines belgischen Orientalisten, der an den arabischen Handschriften dieses Klosters nicht besonders interessiert war, hatte die erwähnte amerikanische Kommission die arabischen Handschriften, und *in concreto* die

Hs. Arab. 580, so photographiert, wie man deren lose Blätter vorfand. Weil deren Paginierung nicht mit der Anordnung in der Handschrift übereinstimmte, versah man den verstellten Block (Bl. 131-140) einfach mit einer ad hoc fortschreitenden neuen Numerierung neben den auf den oberen linken Seiten früher eingetragenen koptischen und arabischen Zahlen.

11. Die Zahlenfolge der alten koptisch-arabischen Numerierung scheint oft unterbrochen zu sein durch später restaurierte Blätter oder durch wiederholte Numerierung. Die koptische Zahl 130 befindet sich heute auf Bl. (142) und (143).

Die Zahlen 131-140 stehen irrtümlich auf den ursprünglichen Blättern mit den koptischen Zahlen 167-176;

Bl. 141 = früheres (restauriertes) Bl. 204. *N.B.* Bl. 141 ist angeblich (laut PO XI, 1, S. 256) das frühere 205, ist aber mit der wiederholten koptischen Zahl 130 versehen!

Bl. 144-177 = die alten Zahlen 131-165; es folgt danach eine Unterbrechung (177 = nunc 204?!).

Von nun an stimmen beide Numerierungen überein: Bl. 178-195.

Auf Bl. 196 (koptisch) steht nochmals die arabische Zahl 195, und auf Bl. 199-204 (koptisch) finden sich die Zahlen 198-203. Das heutige Blatt 204 (arabisch) schließt sich nicht an das vorherige Blatt an und ist in der Tat das alte Bl. 177[16], obwohl seine frühere koptische Numerierung eher als (179) zu deuten wäre.

Bl. 205 ist laut Vasiliev in PO XI, 1, S. 271, das alte Bl. 206r/v. Vasiliev bringt uns aber in Verwirrung, indem er die Zahlen 205 und 206 an zwei verschiedenen Stellen wiederholt:

— auf S. 128 schreibt er: »le récit suivant se trouve dans le ms. au f. 205r-v«; und auf S. 141 gibt er dieselbe Zahl am Rande eines anderen Textes;
— auf S. 129 Anm. Nr. 16: »Dans B (= Sin. Arab. 580) manque f. 206r-v«; aber auf S. 271 erscheint die Zahl 206 am Rande des letzten Berichtes in diesem Teil der *Geschichte* von Agapius.

16 Cf. PO XI, I, p. 219.

SAMUEL RUBENSON

Der Vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe

Obwohl uns sieben Briefe des heiligen Antonius des Großen in arabischer, lateinischer und georgischer Gestalt erhalten sind und fragmentarisch auch koptisch und syrisch vorliegen, sind sie in der Forschung kaum berücksichtigt worden[1]. Dies ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, wie wenig Originalquellen wir zu den Anfängen des anachoretischen Mönchtums und zu Antonius als einer der führenden Gestalten der ganzen Bewegung besitzen[2]. Die beiden wichtigsten Texte zu Antonius, die Vita Antonii und die Apophthegmensammlungen, sind als Geschichtsquellen außerdem sehr umstritten[3]. Hier

1 Die Ausgaben sind:
Koptisch: E. O. Winstedt, »The Original Text of one of St. Antony's letters«, JThS 7 (1906), S. 541-545.
Georgisch: G. Garitte, *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, CSCO 148 (1955).
Latein: Symphorianus Champerius, *Epistolae Sanctissimorum*, Paris 1516, fol. VIII-XLVI, nachgedruckt in PG 40, 977-1000.
Arabisch: a) *Kitāb rauḍat al-nufus fi rasā'il al-qiddīs Anṭūniyūs*, Cairo 1899, S. 10-47.
b) *Rasā'il al-qiddīs Anṭūniyūs*, Dayr al-qiddīs Anbā Maqār 1979, S. 10-104.
Syrisch: F. Nau, »La version syriaque de la première Lettre de Saint Antoine«, ROC 14 (1909), S. 282-297.
Die Literatur zu den Briefen wird bei L. v. Hertling, »Studi Storici Antoniani negli ultimi trent'anni«, *Studia Anselmiana* 38, Rom 1956, S. 31-34, und S. Rubenson, »The Arabic Version of the Letters of St. Antony«, *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes*, OCA 226 (1986), S. 19-29, wo auch die modernen Übersetzungen angezeigt werden, besprochen.

2 Antonius wird als Lehrer und Autorität nicht nur in den Apophthegmen und in der Vita Antonii, sondern auch in der Historia Lausiaca, Historia Monachorum, bei Cassian und Hieronymus, sowie in der pachomianischen Literatur angeführt. Abgesehen von der Vita Antonii sind diese Texte aber erst mehrere Jahrzehnte nach seinem Tode entstanden.

3 Zur Vita Antonii als Quelle, siehe H. Dörries, »Die Vita Antonii als Geschichtsquelle«, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse, Göttingen 1949, S. 357-410, nachgedruckt mit Ergänzungen in H. Dörries, *Wort und Stunde*, I, Göttingen 1966, S. 145-224, wonach hier zitiert wird. Die These von Draguet und Barnes, daß die syrische Version eine ursprünglichere und »echte« Vita überliefert, wird richtig von Abramowski widerlegt. Siehe R. Draguet, *La Vie primitive de S. Antoine*, CSCO 418, Louvain 1980, S. 98*-112*; T. Barnes, »Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony.«, JThS 37/1986, S. 353-368; und L. Abramowski, »Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der Vita Antonii?«, in *Mélanges A. Guillaumont*, Genf 1988, 47-56. Den Apophthegmen wird im allgemeinen ein sehr hoher Quellenwert beigemessen, angefangen bei W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923, weitergeführt bei K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, und Dörries, *op. cit.* Eine wichtige

könnten die Briefe zur Beurteilung der anderen Quellen beitragen, und gerade wegen ihres theologischen Inhalts ein besseres Verständnis der theologischen Relationen des Mönchtums zur kirchlichen Theologie einerseits und zur Heterodoxie, vor allem zum Gnostizismus, andererseits ermöglichen.

Für die Zurückhaltung der Forschung den Antoniusbriefen gegenüber ist der Grund einerseits das Problem der Echtheit der Briefe, andererseits das Fehlen einer Version in der Originalsprache, sogar eine Unklarheit, ob die Briefe koptisch oder griechisch verfaßt worden sind[4]. Um die Briefe als Quelle für Antonius und für das frühe Mönchtum im allgemeinen benutzen zu können, müssen diese Fragen zuerst überzeugend beantwortet werden, und anschließend muß ein als Quelle brauchbarer Text geschaffen werden. In diesem Aufsatz werde ich für die Echtheit der Briefe argumentieren und anhand eines der Briefe versuchen, ein koptisches Original nachzuweisen und die Vernachlässigung der arabischen Version zugunsten der georgischen Version in Frage zu stellen[5].

Die Echtheit der Briefe

Die Sammlung von sieben Briefen unter dem Namen des Antonius des Großen ist in lateinischer Übersetzung seit dem 16. Jh. in Europa bekannt, aber in der Regel von der Forschung als unecht betrachtet worden[6]. Mit der Veröffentlichung der koptischen und syrischen Fragmente der Briefsammlung, und danach der vollständigen georgischen Version, werden die Briefe aber zunehmend als echt angesehen[7]. Die Argumente für die Echtheit der Briefe sollen deshalb hier nur kurz erwähnt werden, während die Gegenargumente eingehender analysiert und abgelehnt werden müssen.

Für die Echtheit der Briefe sprechen:

Korrektur zur Überschätzung der Apophthegmen gibt uns aber P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978, S. 14f. und 45-47.

4 Im Sammelband *The Roots of Egyptian Christianity* werden diese Probleme und das Fehlen einer Untersuchung wiederholt hervorgehoben, siehe T. Orlandi, »Coptic Literature«, S. 63-64, und A. Veilleux, »Monasticism and Gnosis in Egypt«, S. 293-299, *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. B. A. Pearson & J. E. Goehring), Philadelphia 1986.

5 Die arabische Version wird von F. Klejna, »Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe«, ZKT 62 (1938), S. 330, als stark bearbeitete Auszüge aus den Briefen abgefertigt. In den modernen Übersetzungen wird normalerweise die lateinische Übersetzung des Georgischen als Grundlage benutzt, so in *Saint Antoine, Lettres* (hrsg. A Louf), Abbaye de la Bellefontaine 1976, und *Leven, getuignissen, brieven van de Heilige Antonius abt* (hrsg. C Wagenaar), Bonheiden 1981.

6 O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg 1923², S. 79-81, Dörries, *op. cit.*, S. 218f.

7 Klejna, *op. cit.*, *Clavis patrum graecorum* 2330, J. Quasten, *Patrology* III, S. 148-152, T. Orlandi, »Coptic Literature«, *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, 63-64.

1. Die gesamte handschriftliche Überlieferung in allen Sprachen, die älteste Hs. ist eine syrische aus dem Anfang des 6. Jh.[8].
2. Hieronymus erwähnt in seine Schrift *De viris illustribus* sieben Briefe des heiligen Antonius an verschiedene Klöster, wobei ein Brief, wie in unserer Sammlung, an die Arsenoitas gerichtet sein soll[9].
3. In zwei seiner Briefe zitiert Besa, der Nachfolger des Schenute, mit Angabe des Verfassers aus den sieben Antoniusbriefen. Bei Schenute werden auch zweimal Schriften des Antonius angeführt[10].
4. In einigen Antonius zugeschriebenen Apophthegmen werden Sätze aus den Briefen als Worte des heiligen Antonius wiedergegeben[11].
5. Viele der zentralen Themen in den Briefen werden auch in den Reden Antonius' in der Vita Antonii angesprochen[12].
6. Ein Brief von Antonius an Theodor, den Nachfolger Pachoms, wird in der Epistula Ammonis wiedergegeben und durchgehend als echt angesehen. Der Inhalt und Stil paßt gut zu den sieben Antoniusbriefen[13].
7. In mehreren Quellen wird Antonius als Briefschreiber angeführt. In der Vita Pachomii werden im Zusammenhang mit dem Besuch Theodors bei Antonius mehrere Briefe erwähnt[14]. Daß Antonius auch durch Briefe für Verfolgte und Hilfsbedürftige einschritt, wird in der Vita Antonii bezeugt, und in der Vita Pachomii nahegelegt, und ein Briefwechsel mit dem Kaiser

8 London British Library add. 12175 (= Wright, Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, Part II, London 1871, S. 727).

9 Hieronymus, *De viris illustribus* 88 (ed. E. C. Richardson, TU 14:1, Leipzig 1896, S. 45).

10 K. Kuhn, *Letters and Sermons of Besa*, CSCO 157, 1956, S. 97, 99-101. Die Zitate in Schenute stammen nicht aus den sieben Briefen, das erste ist aber in den nur arabisch überlieferten weiteren Antoniusbriefen, die teilweise mit den Ammonasbriefen identisch sind, zu finden. Siehe G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rom 1810, S. 418-419 und G. Garitte, »A propos des lettres de Saint Antoine«, *Le Muséon* 52 (1939).

11 Antonius 9 (= Ep. VI,53), 22 (= Ep. I,35-41).

12 Die Bedeutung vom geistlichen Teil der Seele (τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς) für den Sieg des Asketen (VA 5); das Verbleiben gemäß der Natur (VA 14); das Betonen des geringen Wertes der Sachen in dieser Welt und die Aufforderung zur Ausdauer (VA 17); die Behauptung, daß die Tugenden gemäß der Natur sind, und daß sie vorhanden sind, wenn der geistliche Teil der Seele gemäß der Natur verbleibt (VA 20); die Betonung der Unterwerfung des Körpers unter die Seele und die Gegenüberstellung von geistlichem Teil der Seele und körperlichem Bedarf (VA 45); Beständigkeit und Unberührtheit der Seele (VA 67); die Gemeinschaft mit den Heiligen, die unsere Verbündeten sind und in den ewigen Wohnungen auf uns warten (VA 91).

13 Epistula Ammonis 29 (ed. J. E. Goehring, PTS 27, 1986, S. 151-152, 278).

14 Vita Pachomii G[1] 120 (ed. F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, *Subs. Hag.* 19, S. 77-78) und SBo 124-134 (L.-Th. Lefort, *S. Pachomii Vitae Sahidice Scriptae*, CSCO 99, IX (= S[5]) 16-17, S. 174-185). Die verschiedenen Berichte stimmen nicht überein, aber das Briefschreiben des Antonius wird in allen erwähnt.

ist in den Apophthegmen, in der Vita Antonii und davon unabhängig bei Sozomenos erwähnt[15].

Gegen die Echtheit der Briefe spricht der Unterschied zwischen dem Inhalt und dem Stil der Briefe und dem Antoniusbild der anderen Quellen, vor allem der Apophthegmen und der Vita Antonii. Der gebildete und origenistisch beeinflußte Lehrer der Briefe kann kaum ein einfacher koptischer Mönch ohne griechische Bildung gewesen sein; und weder die Vita noch die Apophthegmen erwähnen theologische Briefe an Mönchsgemeinschaften. Hier muß aber gefragt werden, ob das Antoniusbild der anderen Quellen ohne weiteres als historisch richtig angesehen werden kann oder ob uns nicht die Briefe zu einer Korrektur zwingen. Statt das Gewicht auf *eine* Quelle zu legen, wie es Dörries in dem bisher einzigen Vergleich der verschiedenen Quellen betreffend Antonius macht, müssen wir, um ein besseres Verständnis des historischen Antonius zu gewinnen, die Kongruenzen der Quellen aufdecken und die jeweiligen Tendenzen untersuchen, wobei vorausgesetzt werden kann, daß auch die Apophthegmen in der Form, in der sie gesammelt sind, eine theologische Tendenz und Korrektur hinter sich haben können.

Das Bild von Antonius als illiterat beruht auf der wiederholten Angabe in der Vita Antonii, daß er nicht studiert habe[16]. Der gebrauchte Ausdruck, γράμματα μαθεῖν, kann aber nicht buchstäblich aufgefaßt werden, da Antonius an mehreren Stellen in der Vita als lese- und schreibkundig dargestellt wird. Er empfängt und schreibt Briefe und fordert sogar seine Jünger auf ihre Taten und Gedanken aufzuschreiben[17]. Vielmehr handelt es sich hier um einen Teil der Haupttendenz der Vita, nämlich die Gegenüberstellung von Glaube und Philosophie. Antonius wird im Gegensatz zu seinen philosophischen Gegnern, die sich auf sophistische Argumentationen berufen müssen, als von Gott selbst gelehrt, θεοδίδακτος, bezeichnet. Es ist nicht notwendig, über das Meer zu reisen, um zu studieren (γράμματα μαθεῖν), wie es die Griechen machen, denn der Geist (νοῦς) kommt vor den Buchstaben (γράμματα)[18].

15 Zum Einschreiten Antonius' siehe VA 84-86, Vita Pachomii SBo 127 (Lefort, *op. cit.*, S. 178). Zur Briefwechsel mit den Kaisern siehe Apophthegma Antonii 31 (PG 65, 85); Vita Antonii 81; Sozomenos, Historia Ecclesiastica I,13 und II,31 (ed. Bidez-Hansen, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 50, Berlin 1960, S. 27f. und 96). Vergleiche dazu E. Schwartz, »Zur Geschichte des Athanasius«, *Gesammelte Schriften* III, Berlin 1959, S. 261, Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, S. 90ff., und Dörries, *op. cit.*, S. 158.

16 Siehe Kap. 1 und Kap. 72-73.

17 So schreibt er z.B. in Kap. 81 an den Kaiser und in Kap. 86 an einen Arianer namens Balacius, und in Kapitel 55 fordert er die Mönche auf, ihre Taten und Gedanken aufzuschreiben.

18 In Kap. 1 wird deshalb betont, daß Antonius nicht in einer Schule unterrichtet wurde und in Kap. 66 wird, mit einem Ausdruck aus Joh. 6:45, gesagt, daß er von Gott unterrichtet worden war. In Kap. 77-78 wird der Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft von Antonius hervorgehoben.

Für die Bejahung der Authentizität bieten die Angaben, daß Antonius nicht die griechische Sprache beherrschte, größere Schwierigkeiten[19]. Die philosophisch-theologische Schulung, die sich in den Briefen bemerkbar macht, ist uns aus dieser Zeit sonst nur in griechischen oder aus dem Griechischen übersetzten Texten bekannt. Auch die dokumentarischen Papyri geben uns ein eindeutiges Bild der Vorherrschaft des Griechischen in der Ausbildung und im intellektuellem Leben. Es ist deshalb kaum vorstellbar, daß der Verfasser dieser Briefe kein Griechisch konnte, selbst wenn er die Briefe in koptischer Sprache geschrieben hat. Die einzige Quelle, wo ausdrücklich gesagt wird, daß Antonius nicht Griechisch konnte, ist die Historia Lausiaca, wo Kronios sich als Übersetzer des Antonius darstellt[20]. Da auch in der Vita Hilarionis des Hieronymus und in der Vita Antonii von Übersetzern gesprochen wird, muß es als gut belegt betrachtet werden, daß Antonius Koptisch sprach und sich für das Griechische auf Übersetzer verließ[21]. Die Angabe, daß er *kein* Griechisch konnte, ist aber sehr zu bezweifeln. Er gehörte, laut Vita Antonii, zu einer reichen Familie, als Anfänger im asketischen Leben hat er von Asketen, die auch das Studium betonten, gelernt, und als Mönch stand er in Beziehung zu den führenden Theologen und weltlichen Machthabern. Das Antoniusbild der Apophthegmata und der späteren Quellen, wo er als die große Autorität betrachtet wird, setzt auch eine gewisse Bildung und Stellung voraus. Koptisch war die Muttersprache des Antonius und die Umgangssprache in seinem Milieu, was aber nicht bedeutet, daß er Griechisch nicht gelernt hatte und lesen und verstehen konnte, ja sogar mangelhaft sprechen und schreiben konnte. Eine unzureichende Kenntnis des Griechischen bei einem gebildeten Kopten war in Ägypten zu dieser Zeit sicher keine Ausnahme, eine totale Unkenntnis ist aber kaum vorstellbar.

Gerade zur Zeit des Antonius, d.h. Ende des dritten Jahrhunderts und erste Hälfte des vierten Jahrhunderts, ist ein Bedarf an koptischen Übersetzungen griechischer Texte erkennbar. Neben der Bibelübersetzung in verschiedenen Dialekten wurden zu dieser Zeit z.B. auch die Osterfestbriefe der alexandrinischen Patriarchen auf koptisch verbreitet[22]. Gerade unter den asketisch-

19 Antonius wird in der Literatur durchgehend als der griechischen Sprache unkundig dargestellt. Siehe L. von Hertling, *Antonius der Einsiedler*, Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 1, Innsbruck 1929, S. 13; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, S. 101; G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris 1948, S. 45-46; Dörries, *op. cit.*, S. 219. Die Quellen sind aber nicht eindeutig.

20 Historia Lausiaca 21 (ed. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge 1904, S. 69).

21 Vita Hilarionis 30 (PL 23,45), VA 74.

22 Die Osterfestbriefe und andere Briefe des Patriarchen Athanasius wurden koptisch verbreitet, und möglicherweise auch koptisch verfaßt. Siehe L.-Th. Lefort, »S. Athanase ecrivain copte«, *Le Muséon* 46 (1933), S. 29-33, und idem, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, CSCO 150, Louvain 1955.

mönchischen Kreisen haben wir mehrere Beispiele von Versuchen, griechische philosophisch-theologische Spekulation in koptischer Sprache wiederzugeben. Die wichtigsten sind die christlich-gnostischen und stark asketisch gefärbten Texte von Nag-Hammadi, zu welchen auch der inhaltlich den Antoniusbriefen am nächsten stehende Text, die origenistisch geprägte Lehre des Silvanus, gehört[23]. Ein anderes Beispiel aus derselben Zeit und ebenfalls aus der origenistischen Tradition ist die literarische Tätigkeit des Hierakas. Er soll nach Epiphanius das Erbe Origenes' in koptischer Sprache verbreitet und in Oberägypten große Gruppen von Asketen um sich geschart haben[24]. Unter dem Namen des Agathonikos von Tarsus sind auch koptische Texte aus dieser Zeit und dieser Tradition auf uns gekommen[25]. Auch eine koptische Übersetzung origenistischer Texte, oder des Origenes selber, ist nicht auszuschließen. Epiphanius' Berichte über den origenistischen Einfluß im ägyptischen Mönchtum[26], die Zweisprachigkeit und Übersetzungsaktivität der Pachomianer[27], die Berichte über origenistische Mönche in Nitria und die späteren Streitigkeiten um Origenes[28] lassen eher eine verbreitete Kenntnis der alexandrinischen Theologie auch unter den koptischen Mönchen wahrscheinlich erscheinen[29]. Jedenfalls ist mangelhafte Kenntnis des Griechischen

23 Nag Hammadi Codex VII,4 (ed. Y. Janssens, *Les leçons de Silvanos*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, textes 13, Québec 1983). Zu Beziehungen zu Antonius siehe W. P. Funk, »Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit«, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 103 (1976), S. 8-21, Y. Janssens, »Les leçons de Silvanos et le monachisme«, *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*, ed. B Barc, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Études 1, Québec 1981, S. 352-361.

24 Zu Hierakas siehe Epiphanius, *De Haeresis* 55,5; 67,1-3; 69,7, A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I,1, Leipzig 1958², S. 467f., C. Schmidt, »Die Urschrift der Pistis Sophia«, ZNW 24 (1925), S. 221-223, und K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, 1936, S. 58-65.

25 W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 18. Heft, Straßburg 1915, mit dem Beitrag von A. Ehrhard, »Zur literarhistorischen Würdigung der Texte«, S. 154-171, und T. Orlandi, »Il dossier copto di Agatonico di Tarso: studio letterario e storico«, *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, ed. D. W. Young, East Gloucester, 1981, S. 269-299.

26 Epiphanius, Panarion 64.4. Siehe die ausführliche Behandlung bei J. F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Diss. Univ. of Pennsylvania 1975, S. 129-199.

27 Vita Pachomii G¹ 94-95, So 91, Ep. Amm. 4, 28-29. Daß Abschreiben und Herstellung von Codices eine wichtige Aktivität in den pachomianischen Klöstern gewesen ist, wird in der Diskussion über die mögliche pachomianische Herkunft der Nag-Hammadi-Codices behauptet. Siehe J. E. Goehring, »New Frontiers in Pachomian Studies«, *The Roots of Egyptian Christianity*, 1986, S. 248ff., und C. Scholten, »Die Nag Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer«, JAC 31 (1988), S. 144-172.

28 Siehe Dechow, *op. cit.*, 132-136, 376-391 und A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Évagre le Pontique*, Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962, 55-64.

29 Der Anti-Origenismus in Oberägypten ist nicht ohne einen starken origenistischen Einfluß, auch im oberägyptischen Mönchtum, zu erklären. Vergleiche Dechow, *op. cit.*, S. 86-92, 195-198, J. Timbie, *Dualism and the Concept of Orthodoxy in the Thought of the Monks of Upper*

zu dieser Zeit nicht gleichbedeutend mit Unkenntnis der gegenwärtigen griechischen philosophischen und theologischen Strömungen. Gerade die Nag-Hammadi-Codices zeigen, daß es schon zu dieser Zeit eine etablierte Schreibertradition und Technik der Übersetzung griechischer Begriffe gab.

Die allgemeine Betonung des nicht theologisch-spekulativen Charakters des frühen Anachoretentums, vor allem in den Apophthegmata, sollte m.E. eher als eine Korrektur auf Grund der origenistischen Streitigkeiten als ein genuiner Ausdruck der ersten Generationen von Anachoreten angesehen werden[30]. Es gibt auch eine Anzahl von Apophthegmata, die von theologischem Studium, ja sogar von allegorischer Bibelauslegung, sprechen. Der in mehreren anscheinend voneinander unabhängigen Quellen belegte Kontakt zwischen Antonius und Didymus dem Blinden[31] sowie die Tatsache, daß es vor Evagrius in Nitria eine origenistische Schule gab, deren Vertreter sich unter anderem auf Antonius beriefen, macht es eher wahrscheinlich, daß Antonius und mehrere seiner Nachfolger eine gewisse philosophische und theologische Bildung besaßen.

Wie die Argumentation oben zeigt, können die Briefe nur anhand eines vorausgesetzten, aber historisch nicht sicher begründeten Antoniusbildes als unecht angesehen werden. Wenn man die Tendenz der Vita Antonii und der griechischen Apophthegmatasammlung berücksichtigt, ist das Antoniusbild, das sich aus einer Bejahung der Authentizität ergibt, nicht ohne weiteres abzulehnen. Ein Antonius, der einerseits in der alexandrinischen Theologie und in der griechischen Populärphilosophie gut beheimatet war, es aber andererseits unternahm, diese in eigener Fassung und in koptischer Sprache seinen Mönchsgemeinschaften zu vermitteln, ist historisch gut vorstellbar und paßt gut zum Antoniusbild der späteren Generationen ägyptischer Mönche.

Die Originalsprache der Briefe

Als das koptische Fragment der Antoniusbriefe, d.h. das Ende des dritten Briefes, der vierte Brief und der Anfang des fünften Briefes, veröffentlicht wurde, geschah dies unter dem Titel: »The Original Text of one of St.

Egypt, Diss. Univ. of Pennsylvania 1979, S. 182f. und T. Orlandi, »A Catechesis against Apocryphal texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi«, HTR 75 (1982), S. 85-95.

30 Eine Analyse der Tendenzen der verschiedenen Gruppen von Apophthegmata fehlt, ist aber notwendig, weil nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Sammlungen ohne theologische Absichten redigiert worden sind.

31 Palladius, *Historia Lausiaca* 4 (ed. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, II, Cambridge 1904, S. 20); Socrates, *Historia Ecclesiastica* 4.25 (PG 67, 526-527); Hieronymus, *Epistula* 63 (CSEL 54); Rufinus, *Historia Ecclesiastica* II, 17 (PL 21).

Antony's Letters«[32]. Allgemein wird auch mit einem Hinweis auf die vorausgesetzte Unkenntnis des Griechischen bei Antonius ein koptisches Original angenommen. Hermann Dörries hat aber diese Annahme in Frage gestellt und sich stattdessen aufgrund typisch griechischer und philosophischer Wendungen für ein griechisches Original ausgesprochen[33]. Neulich hat auch Tito Orlandi diese Frage als unbeantwortet bezeichnet[34].

Die Frage nach der Originalsprache, koptisch oder griechisch, hat eine Bedeutung auf drei Ebenen. Erstens spielt sie eine, wenn auch nicht entscheidende Rolle für die Frage der Echtheit. Falls gezeigt werden kann, daß die Briefe auf koptisch geschrieben worden sind, müssen sie einen Verfasser wie Antonius gehabt haben. Falls aber die griechische Fassung die ursprüngliche gewesen ist, werden einige der Argumente für die Echtheit abgeschwächt und es ergeben sich daraus andere Möglichkeiten. Zweitens ist die Feststellung der Originalversion wichtig, um einen zuverlässigen Text aus den drei erhaltenen Versionen erarbeiten zu können, wobei die arabische Version auf einen koptischen, und die lateinische und georgische auf einen griechischen Text zurückgehen[35]. Drittens bedeutet ein Beweis für ein koptisches Original, daß die Antoniusbriefe einige der ersten Zeugen einer koptischen Originalliteratur sind, und einige der wenigen koptischen Originaltexte des vierten Jahrhunderts, die im Hinblick auf ihre Originalsprache zur Beurteilung anderer Texte, z.B. der Texte aus Nag-Hammadi, gebraucht werden können.

Wie oftmals betont wurde, gibt es keine allgemein anerkannten linguistischen Kriterien, um feststellen zu können, ob ein koptischer Text eine Übersetzung oder ein Original darstellt[36]. Obwohl man in einigen Texten sprachliche Hinweise auf die Originalsprache gefunden hat, werden meistens außersprachliche Kriterien gebraucht, wie z.B. die Kenntnisse des Verfassers, das Entstehungsmilieu, oder die Adressaten[37]. Ein wichtiger Grund für diese Schwierigkeit ist der große Einfluß des Griechischen auf das Koptische, nicht nur durch Lehnwörter, sondern auch in der Syntax. Gerade bei christlichen

32 E. O. Winstedt, JThS 7 (1906), S. 541-545.

33 H. Dörries, *op. cit.* 219.

34 T. Orlandi, »Coptic Literature«, *The Roots of Egyptian Christianity*, ed. B. A. Pearson & J. E. Goehring, Philadelphia 1986, S. 63.

35 Für den arabischen Text wird eine koptische Vorlage ausdrücklich in den Handschriften genannt, siehe GCAL, I, S. 456, und S. Rubenson, *op. cit.* Für den lateinischen Text wird eine griechische Vorlage in der ersten Ausgabe genannt, s.o., während wir für den georgischen Text anhand der Überschrift und Zugehörigkeit der Handschriften auf eine griechische Vorlage schließen können. Der Vergleich der Versionen zeigt auch eine nahe Zusammenhörigkeit der georgischen und lateinischen Version, siehe unten.

36 Krause, »Koptische Literatur«, Lexikon der Ägyptologie, Bd. III, S. 694.

37 Z.B. K. H. Kuhn, *A Panegyric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac by Stephen, Bishop of Heracleopolis Magna*, CSCO 394, S. xɪf., D. W. Johnson, *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow, attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO 416, S. 11*-13*.

Texten spielt auch die Sprache der koptischen Bibelübersetzung eine entscheidende Rolle, nicht nur für Übersetzungen, sondern auch für die Originalliteratur. In einigen Fällen, in denen ein koptischer und ein griechischer Text vorliegen, ist es deutlich, daß der koptische Text eine Übersetzung darstellt[38], aber in vielen Fällen muß die Frage offengelassen werden, besonders dann, wenn wie hier der griechische Text verlorengegangen ist. Eine eingehende Untersuchung zu den Unterschieden zwischen Original- und Übersetzungskoptischem gibt es nicht, jedoch finden sich einige Hinweise in den Arbeiten über den griechischen Einfluß auf das Koptische[39] sowie über sogenannte Koptizismen in griechischen und syrischen Texten[40].

Daß ein Text ursprünglich auf koptisch geschrieben worden ist, kann aus *rein sprachlichen* Gründen nur in Frage gestellt werden, wenn Wortbild und Form der griechischen Lehnwörter *nur* zu einer griechischen Vorlage, aber nicht zum koptischen Gebrauch passen. Der Anteil griechischer Wörter im Text spielt hier kaum eine Rolle, da es sich gezeigt hat, daß koptische Originaltexte den gleichen oder sogar höheren Anteil griechischer Lehnwörter haben können als Übersetzungen[41]. Im Fall der Antoniusbriefe ist der Anteil ziemlich hoch (über 20% der Wörter), was eher den pachomianischen Originaltexten als der Übersetzungsliteratur entspricht[42]. Von den griechischen Wörtern im Antoniustext sind fast alle in der sahidischen Übersetzung des Neuen Testamentes bekannt und auch in Originaltexten häufig vertreten[43]. Die Orthographie der griechischen Wörter ist in unserem Brief auch die in koptischen Texten normale. Eine interessante Ausnahme ist jedoch καιφάλαιον (19:2) für κεφάλαιον, eine Verschreibung, die wohl am ehesten als eine Hyperkorrektur anzusehen ist und möglicherweise auf ein koptisches

38 So z.B. die sahidische Version der Apophthegmata Patrum, siehe M. Chaine, *Le Manuscrit de la version en dialecte sahidique des Apophthegmata Patrum*, Bibliothèque d'études coptes VI, Cairo 1960, S. VIII, und die koptische Version der Vita Antonii, siehe G. M. Browne, »Coptico-Graeca: The Sahidic Version of St. Athanasius' Vita Antonii«, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12/1971, S. 59-64 und G. Garitte, *S. Antonii vitae versio sahidica*, CSCO 117, Louvain 1949.

39 Siehe A. Böhlig, *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und boharischen Neuen Testament*, München 1954; L.-Th. Lefort, »Gréco-copte«, *Coptic Studies in Honor of Walter Erwing Crum*, Boston 1950, S. 65-71 und P. Nagel, »Die Einwirkung des Griechischen auf die Entstehung der koptischen Literatursprache«, *Christentum am Roten Meer* (hrsg. F. Altheim und R. Stiehl) I, Berlin 1971, S. 327-355.

40 R. Draguet, »Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte«? *Le Muséon* 57 (1944), S. 53-145 und 58 (1945), S. 15-95, und R. Draguet, *La vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*, CSCO 418, Louvain 1980, S. 25-100.

41 M. Krause, »Koptische Literatur«, LÄ III, S. 694.

42 L.-Th. Lefort, »Gréco-copte«, S. 66.

43 Siehe L.-Th. Lefort, *Concordance du nouveau testament sahidique*, I, CSCO 124, und die Indices der griechischen Wörter in den Ausgaben von Lefort, Kuhn, Johnson u.a. in CSCO.

Original hindeuten[44]. Auch in der syntaktischen Behandlung der griechischen Wörter weicht der vierte Antoniusbrief nicht von anderen Texten ab. In zwei Fällen aber wird die Genuskongruenz von Substantiv und Adjektiv verletzt. In 6:4 haben wir den Ausdruck ⲕⲏⲣⲩⲅⲙⲁ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ. Eine griechische Femininendung ist im Koptischen ungewöhnlich, und es muß sich hier um eine falsche Analyse von κήρυγμα als Femininum handeln. In 13:4 finden wir den Ausdruck ⲃⲓⲟⲥ ⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ. Zwar werden auch in Übersetzungen oft griechische Adjektive im Neutrum ohne Kongruenz mit dem Substantiv gebraucht, wenn es sich nicht um Menschen handelt, aber gerade bei σαρκικός ist auch eine maskuline Form belegt[45].

Die äußeren Bezeugungen eines koptischen Originals der Antoniusbriefe sind von einer positiven Bewertung der Echtheit abhängig. Es handelt sich vor allem um Hieronymus, der von einer griechischen Übersetzung aus dem Koptischen spricht. Da wir aber mehrere Versionen der Briefe besitzen, soll im folgenden versucht werden, nach einem genauen Textvergleich die Frage nach der Originalsprache unabhängig von der Echtheitsfrage zu beantworten. Dabei werde ich mich hier auf den vierten Brief beschränken, weil nur dieser Brief im Koptischen vollständig erhalten ist.

Der Brief wird in der koptischen, georgischen und lateinischen Version mit jeweiliger Übersetzung abgedruckt. Die arabische Übersetzung der koptischen Version trägt zur Frage nach der Originalversion nichts bei, und eine eingehende Untersuchung des Textwertes des Arabischen kann hier nicht in Frage kommen[46]. Der koptische Text stammt aus der Ausgabe von Garitte unter Vergleich mit den Editionen von Zoega und Winstedt. Die georgische Version beruht gleichfalls auf dieser Ausgabe, folgt aber meistens der Handschrift B, die von Garitte in den Anmerkungen verzeichnet ist. Der lateinische Text ist der Ausgabe von Champerius 1516 entnommen, bisweilen aber anhand späterer Nachdrucke korrigiert. Der vierte Brief nach der koptischen und arabischen Zählung entspricht in den gedruckten georgischen und lateinischen Versionen dem siebten Brief. Von mir vorgenommene Verbesserungen in den Texten von Garitte und Champerius sind jeweils in den Anmerkungen notiert[47]. Die Übersetzungen sind sämtlich meine eigenen. Die Versteilung folgt der Edition Garittes.

44 Im Bibeltext ist der Wechsel von ε und αι im Sahidischen, im Gegensatz zum Bohairischen, selten zu finden, siehe Böhlig, *op. cit.*, S. 92.

45 Böhlig, *op. cit.*, S. 45 und 124f.

46 Eine Edition der arabischen Version unter Berücksichtigung der anderen Versionen wird von mir vorbereitet.

47 Nicht notiert sind rein orthographische Abweichungen.

A. Koptischer Text:

1. ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ ⲡⲉⲧⲥϩⲁⲓ ⲛⲛⲉϥⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ
ⲛⲥⲛⲏⲩ ϩⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ ϫⲁⲓⲣⲉⲧⲉ.
ⲙⲙⲉⲗⲟⲥ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ
ⲛ†ⲉⲣⲕⲁⲕⲉⲓ ⲁⲛ ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉⲧⲛⲙⲉⲉⲩⲉ.
2. †ⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲉⲧⲛⲉⲓⲙⲉ ⲉⲧⲁⲅⲁⲡⲏ
ⲉⲧⲟⲩⲧⲱⲓ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ
ϫⲉⲛⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏ ⲁⲛⲧⲉ ⲛⲥⲱⲙⲁⲧⲓⲕⲏ
ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲁⲅⲁⲡⲏⲧⲉ ⲙⲙⲛⲧⲣⲉϥϣⲙϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ.
3. ⲧⲙⲛⲧϣⲃⲏⲣ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲱⲙⲁ
ⲙⲙⲛⲧⲥⲧⲁϫⲣⲟ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲥⲥⲙⲟⲛⲧ ⲁⲛ
ⲉⲥⲕⲓⲙ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛϩⲉⲛⲧⲏⲩ ⲛϣⲙⲙⲟ.
4. ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲣϩⲟⲧⲉ ϩⲛⲧϥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲁⲩⲱ ⲉⲧϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ[48]
ⲟⲩϩⲙϩⲁⲗ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲡⲉ.
5. ⲧⲉⲓⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲅⲁⲣ ⲛⲟⲩⲙⲛⲧⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲁⲛ ⲧⲉⲧⲛϩⲏⲧⲥ
ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲛⲧⲉ
ⲉⲥⲟ ⲛϫⲁⲩⲙⲟⲉⲓⲧ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲙⲛⲧϣⲏⲣⲉ.
6. ⲉⲧⲃⲉⲡⲁⲓ ⲛⲓⲕⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲛⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ
ⲡⲉϫⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲛⲁⲓ ⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲥⲟⲧⲡⲟⲩ
ⲉⲧⲁⲛϩⲟⲩⲧⲟⲩ ⲉⲩⲕⲏⲣⲩⲅⲙⲁ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ
ϩⲛⲧⲙⲛⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲱⲧ
ⲁⲩⲱⲱⲡⲉ ⲉⲩⲙⲏⲣ ϩⲙⲡⲉϫⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ.
7. ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ:
ϫⲉⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲡⲉⲧⲙⲏⲣ ⲛⲧⲉⲡⲉϫⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ
ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲉⲧⲧⲁϩⲙ[49].
8. ϩⲱⲥⲧⲉ ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛϥⲉⲣϩⲱⲃ ⲛⲙⲙⲁⲛ
ϩⲛⲟⲩⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ
ⲱⲁⲛⲧⲛⲃⲙⲃⲟⲙ ⲉⲣϫⲟⲉⲓⲥ
ⲉϫⲛⲡⲁⲑⲟⲥ ⲛⲓⲙ
ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲛϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲟⲩⲱⲙⲱⲉ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲛⲧⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲏ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲙⲡⲉⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲟⲛ.
9. ⲉϥⲱⲁⲛϩⲱⲛ[50] ⲅⲁⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉⲧⲉϫⲁⲣⲓⲥ
ⲧⲟⲧⲉ ⲱⲁⲣⲉⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ϫⲟⲟⲥ ⲛⲁⲩ:

48 Cf. Ecclesiastes 12:13 und in der Vulgata Ecclesiasticus 2:21.
49 Rom 1:1, Ef. 3:1, Filemon 1.
50 Sic codex. Lege ⲉⲩⲱⲁⲛϩⲱⲛ.

ⲭⲉⲛϯⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉⲃⲉ ⲁⲛ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲭⲉⲛⲁϩⲙϩⲁⲗ
ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲓⲛⲁⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ
ⲭⲉⲛⲁⲱⲃⲉⲉⲣ ⲙⲛⲛⲁⲥⲛⲏⲩ
ⲭⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲓⲥⲟⲧⲙⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲙⲡⲁⲉⲓⲱⲧ
ⲁⲓⲧⲁⲙⲱⲧⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ[51].

10. ⲛⲉⲛⲧⲁⲩϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ
ⲉⲁⲩⲁⲓⲇⲁⲥⲕⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ
ⲕⲁⲧⲁⲧⲉⲩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲛⲛⲟⲉⲣⲁ.

11. ϩⲙⲡⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲇⲉ
ⲁⲩⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ:
ⲭⲉⲧⲁⲛⲭⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲛ
ⲛⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲙⲙⲛⲧϩⲙϩⲁⲗ
ⲉⲩϩⲟⲧⲉ ⲟⲛ[52] ⲁⲗⲗⲁ
ⲟⲩⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲙⲙⲛⲧⲱⲏⲣⲉ
ⲡⲁⲓ ⲉⲧⲛⲱⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧϥ ⲭⲉ ⲁⲃⲃⲁ ⲡⲉⲓⲱⲧ[53]
ⲭⲉⲕⲁⲥ ⲉⲛⲉⲉⲓⲙⲉ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲭⲁⲣⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲛ.

12. ⲉⲱⲭⲉ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲱⲏⲣⲉ ⲉⲓⲉ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲉⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ
ⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲛⲱⲃⲏⲣⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ[54].

13. ⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲙⲙⲉⲣⲁⲧⲉ
ⲛⲥⲩⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ
ⲛϩⲉⲛⲱⲙⲙⲟ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲁⲛⲛⲉ ⲁⲣⲉⲧⲏ ⲛⲓⲙ
ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲟⲩⲧⲛⲛⲉ
ⲉⲧⲉⲧⲛⲃⲏⲡ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡⲉⲓⲃⲓⲟⲥ ⲛⲥⲁⲣⲕⲓⲕⲟⲛ
ⲉⲧⲉⲧⲛⲟⲩⲟⲛϩ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.

14. ⲙⲉⲣⲉⲡⲉⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲅⲁⲣ ϩⲱⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ
ⲉⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲣⲉⲡⲉⲥϩⲏⲧ ⲭⲁϩⲙ
ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩⲥⲱⲙⲁ
ⲛⲣⲉϥⲣⲛⲟⲃⲉ
ⲟⲩⲁⲅⲓⲟⲛ ⲛⲁⲩⲛⲁⲙⲓⲥⲡⲉ
ⲉϥⲥⲁϩⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲕⲣⲟϥ ⲛⲓⲙ[55].

15. ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ

51 Joh 15:15.
52 So Winstedt. Garitte hat hier ⲁⲛ, was aber kein Sinn gibt.
53 Rom 8:15; cf. Gal. 4:5-6.
54 Rom 8:17; cf. Gal. 4:7.
55 Sap. 1:4-5.

ⲉⲓⲥϩⲁⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛⲣⲱⲙⲉ ⲛⲗⲟⲅⲓⲟⲥ[56]
ⲉⲁⲩⲃⲙⲃⲟⲙ
ⲛⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ.
ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲅⲁⲣ
ⲁⲩⲥⲟⲩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ.
ⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲫⲙⲡⲱⲁ ⲉⲧⲣⲉϥⲟⲩⲱⲱⲧ ⲛⲁϥ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲱⲱⲉ.
16. ⲛⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ϩⲙⲡϫⲟⲉⲓⲥ
ⲥⲟⲩⲛⲧⲏⲩⲧⲛ.
ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲱⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ
ⲁⲩⲥⲟⲩⲛ ⲡⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲱ.
ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲟⲩⲛ ⲡⲉⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲱ ⲇⲉ
ⲁⲩⲃⲙⲃⲟⲙ ⲛⲧⲁϩⲟⲟⲩ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ
ⲛⲥⲉⲕⲓⲙ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲛϩⲉⲛⲁⲥⲡⲉ ⲉⲩⲱⲟⲃⲉ.
17. ⲉⲧⲃⲉⲁⲣⲓⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲛⲣⲁⲕⲟⲧⲉ
ⲁϥϫⲱ ⲛϩⲉⲛⲱⲁϫⲉ ⲛⲱⲙⲙⲟ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ
ϫⲉⲡⲉⲧⲉⲙⲙⲛⲧϥⲁⲣϫⲏ
ⲁϥ†ⲁⲣϫⲏ ⲛⲁϥ
ⲡⲁⲧⲱⲁϫⲉ ⲙⲙⲟϥ ϩⲛⲛⲣⲱⲙⲉ
ⲁϥ†ⲧⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁϥ
ⲡⲓⲁⲧⲕⲓⲙ ⲁϥ†ⲕⲓⲙ ⲛⲁϥ.
18. *ⲉⲣⲱⲁⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉⲣⲛⲟⲃⲉ ⲉⲩⲣⲱⲙⲉ*
ⲱⲁⲩⲥⲟⲡⲥⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϫⲱϥ.
ⲉϥⲱⲁⲛⲉⲣⲛⲟⲃⲉ ⲇⲉ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲉⲩⲛⲁⲥⲉⲡⲥ ⲛⲓⲙ ⲉϫⲱϥ?[57]
19. ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ
ⲁϥϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲉⲟⲩⲛⲟⲃ ⲛⲕⲁⲓⲫⲁⲗⲗⲁⲓⲟⲛ
ⲟⲩⲡⲗⲏⲅⲏ ⲛⲁⲧⲧⲁⲗⲃⲟ.
20. ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲡⲉⲧⲙⲁⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲥⲟⲩⲱⲛϥ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲙⲙⲟϥ
ⲛⲉⲣⲉⲡⲉϥⲗⲁⲥ ⲛⲁϫⲱ ⲁⲛ ⲡⲉ
ⲙⲡⲉⲧⲉⲛϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲛ
ⲁⲗⲗⲁ ϥⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ
ϫⲉⲙⲡⲉϥⲥⲟⲩⲱⲛϥ.

Übersetzung der koptischen Version:

1. Antonius schreibt an alle seine lieben Brüder im Herrn: Seid gegrüßt!

56 Cf. 1 Kor. 10:15.
57 1 Sam. 2:25.

Glieder der Kirche,
ich werde nicht müde, an euch zu denken.
2. Ich möchte, daß ihr die Liebe kennen sollt,
die ich für euch empfinde,
daß sie nicht eine körperliche Liebe ist,
sondern eine Liebe der Gottesverehrung,
3. denn die Freundschaft des Körpers
ist ohne Standhaftigkeit und Bestand
und wird von fremden Winden bewegt.
4. Jeder, der Gott fürchtet
und auf seine Gebote achtet,
ist ein Knecht Gottes.
5. In dieser Knechtschaft aber ist keine Vollkommenheit,
aber sie ist gerecht
und ein Wegweiser zur Kindschaft.
6. Deswegen wurden auch die Propheten und die Apostel,
der heilige Chor,
diese von Gott Auserwählten,
damit ihnen die apostolischen Verkündigung anvertraut werden sollte,
durch die Güte Gottes des Vaters
Gefangene in Christus Jesus,
7. denn Paulus sagt:
Paulus, der Gefangene Christi Jesu,
berufen zum Apostel.
8. Und so wirkt die Schrift des Gesetzes mit uns
in einer guten Knechtschaft,
bis wir imstande sind zu herrschen
über alle Leidenschaften,
und zu vollenden
den guten Dienst der Tugend
durch dieses Apostolikon.
9. Wenn sie nahe gekommen sind
der Gnade,
sagt Jesus zu ihnen:
»Ich werde euch nicht mehr meine Knechte nennen,
sondern ich werde euch nennen
meine Freunde und meine Brüder,
denn alles, was ich von meinem Vater gehört habe,
habe ich euch mitgeteilt«,
10. denn die, welche nahegekommen waren,
indem sie unterrichtet wurden
vom Heiligen Geist,

erkannten sich selbst
gemäß ihrem verständigen Wesen.
11. In ihrer Selbsterkenntnis aber
riefen sie und sagten:
»Wir haben doch nicht
einen Geist der Knechtschaft empfangen,
um weiterhin zu fürchten, sondern
einen Geist der Kindschaft,
dieser, in dem wir rufen: Abba, Vater!
damit wir wissen sollen, was Gott
uns geschenkt hat.
12. *Sind wir Kinder, dann sind wir Erben,*
Erben Gottes nämlich,
Miterben der Heiligen«.
13. Meine lieben Brüder,
Miterben der Heiligen,
keine Tugenden sind euch fremd,
sondern sie sind eure,
denn ihr seid nicht diesem körperlichen Leben gegenüber verpflichtet,
wenn ihr vor Gott offenbar seid.
14. *Der Geist kehrt nicht ein*
in eine Seele, deren Herz unrein ist,
noch (in) einen Körper,
der sündigt,
er ist eine heilige Kraft
und fern von jeder Falschheit.
15. Wahrlich, meine Lieben,
ich schreibe an euch wie an verständige Menschen,
die imstande sind,
sich selbst zu kennen;
wer sich selbst kennt,
kennt Gott;
wer Gott kennt,
muß ihn anbeten, wie es sich ziemt.
16. Meine Lieben im Herrn,
kennt euch selbst!
Die sich selbst kennen,
kennen ihre Zeit;
die aber ihre Zeit kennen,
sind imstande, aufrecht zu stehen,
und werden nicht von allerhand Zungen bewegt.

17. Was Arius betrifft, der in Alexandrien auftrat,
er sprach unangemessene Worte über den Eingeborenen
dem, der keinen Anfang hatte,
gab er einen Anfang;
dem unter den Menschen Unaussprechlichen
gab er ein Ziel;
dem Unbeweglichen gab er Bewegung.
18. *Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt,*
betet man für ihn zu Gott;
wenn aber einer gegen Gott sündigt,
zu wem soll man für ihn beten?
19. Jener Mensch hat also
ein Hauptwerk in Angriff genommen,
eine unheilbare Wunde.
20. Wenn jener aber sich selbst gekannt hätte,
hätte seine Zunge nicht gesprochen,
was er nicht kannte.
Es ist aber offenbar,
daß er sich selbst nicht kannte.

B. Die georgische Version:

1. ანტონი ყოველთა[58] საყუარელთა
ძმათა გიკითხავ უფლისა მიერ, გიხაროდენ;
არა მოვიწყინო მოკსენებად თქუენდა
ასოთა მაგათ კათოლიკე ეკლესიისათა.
2. და უწყებაჲ თქუენი მნებავს სიყუარულისაჲ
რომელი მაქოს თქუენდა მიმართ
რაჲმეთუ არა არს ჯორციელი,
არამედ სულიერი ღმრთისმსახურებისაჲ.
3. რაჲმეთუ ჯორცთა ჩუენთა სიყუარული
დაუმტკიცებელ[59] არს და დაუდგომ
და შერყეულ[60] უცხოთა გან ქართა.
4. და ყოველნი მოშიშნი ღმრთისანი
და რომელნი იმარხვენ მცნებათა მისთა
მონანი არიან ღმრთისანი.
5. ხოლო მონებაჲ იგი არა არს მას შინა სრულება

58 Fehlt in A.
59 So in beiden Handschriften. Garitte schlägt hier -ბოლ vor.
60 B: შეურყეველ (?).

არამედ სამართალი არს
რომელი უძღოის შვილებად მიმართ.

6. ამის თუისცა წინაწარმეტყუელნი და მოციქულნი
და ყოველნი კრებულნი წმიდათანი,
რომელნი ღმრთისა მიერ გამორჩეულ იყვნეს
და რწმუნებულ იყო მათა სამოციქულოჲ იგი ქადაგებაჲ,
მამისა და ღმრთისა სახიერებითა
კრულ იყვნეს იგინი ქრესტე იესოჳს[61] გან.

7. რაჲმეთუ პავლე მოციქული იტყუის:
»პავლე კრული[62] იესოჳ ქრისტჱსი
რჩეული მოციქული«.

8. რაჲთა დაწერილი იგი რჩული შემწე თქუენდა იყოს
კეთილითა მით მონებითა,
ვიდრემდე შეუძლოთ უფლებად
ყოველთა ვნებათა ზედა ჯორცთასა,
და სრულებაჲ იგი მოჲღოთ[63]
კეთილითა მით მსახურებითა სათნოებისაჲთა
სამოციქულოითა მით მსახურებითა[64].

9. უკუეთუ ვინმე მახლობელ იქმნეს
მოღებად მადლისა
მაშინ რქუას მათ[65] იესოჳ:
»არღარა ვიწოდი[66] თქუენ მონად,
არამედ ვიწოდი[67] თქუენ
მეგობრად და ძმად,
რაჲმეთუ რომელი მაუწყა მე მამამან
გამოგიცხადე თქუენ«.

10. რაჲმეთუ რომელნი მახლობელ იქმნეს
და ისწავლნეს
სულისა გან წმიდისა
იცნეს თავნი თუისნი
გონიერისა მის ებრ არსებისა.

11. ხოლო ცნობისა მის გან თავისა თუისისა,
ღაღატყვეს და თქუეს რაჲმეთუ:
»არა მოგუიღებიეს

LACUNA EX HAPLOGRAPHIA

61 A: იესოჳ ქრისტჱს.
62 Fehlt in A.
63 A: მოვიღოთ.
64 A: ცხორებითა.
65 A: მას. Siehe hierzu der Kommentar zu Vers 9.
66 A: გიწოდე.
67 A: გიწოდე.

სული შვილებისად
რომელითა ვღაღადებთ აბბა, რომელი არს მამაო«
რაჲთა ვიცოდით
რომელი იგი მოგუანიჰა ჩუენ ღმერთმან:
12. რაჲმეთუ *შვილნი ვართ და მკუიდრნი*
ღმრთისანი
და თანამკუიდრნი კრისტჱსნი.
13. ძმანი საყუარელნი
და წმიდათა თანახიარნი,
ყოველივე სათნოებაჲ არა უცხო არს თქუენ გან,
არამედ თქუენი არს,
და უბრალო ხართ კორციელისა გან ცხორებისა
და ღმრთისა წინაშე განცხადებულ ხართ.
14. *ხოლო ბოროტისა მოქმედსა სულსა*
არა შევიდის სული ღმრთისაჲ
არცა დაიმკუიდრეს კორცთა შინა
ცოდვითა განკაფულთა,
რაჲმეთუ წმიდაჲ ძალი არს
და ევლტის ყოვლისა გან ზაკვისა.
15. ჰეშმარიტად, საყუარელნო,
რაჲმეთუ[68] კაცთა გონიერთა მივსწერ თქუენდა,
რომელთა ეგე შეუძლეთ
თავთა თუისთა ცნობად;
რაჲმეთუ რომელმან თავი თუისი იცნა
მან ღმერთი იცნა;
ხოლო რომელმან ღმერთი იცნა
თანააცს მას თაყუანისცემად ღმრთისა ვითარ იგი ჯერ არს
16. საყუარელნო უფლისა მიერ,
გულისხმაყუენით თავნი თუისნი;
რაჲმეთუ რომელთა თავნი თუისნი გულისხმაყუნეს
ჟამიცა იგი თუისი იცნეს:
ხოლო რომელთა ჟამი თუისი იცნეს,
შემძლებელ იქმნეს იგინი თავთა თუისთა დამტკიცებად,
და ვერ შეირყინეს იგინი თითოპირთა გან ენათა.
17. ხოლო არიოზის თუის რომელი აღდგა ალეკსანდრიას
და იტყოდა სიტყუათა უცხოთა მხოლოდშობილისა თუის;
რაჲმეთუ რომელსა ჟამ არა აქუნდა
სცა მას ჟამი,

68 Sic codex B: (რ); lege ვა = ვითარცა.

და დაუსრულებელსა მას დაბადებულთა თანა
მოსცა აღსასრული,
და ურყეველი იგი თქუა შერყეულად.

18. ხოლო ამას ვიტყუი:
უკუეთუ კაცმან კაცსა შესცოდონ,
ღმრთისა მიმართ ილოცვიდენ მის თუის კაცნი;
უკუეთუ ღმერთსა შესცოდოს[69],
ვისა მიმართ ილოცვიდენ მის თუის?

19. მან უკვე კაცმან
დიდსა საქმესა კელი შეყო საქმად,
და წყლულებაჲ მისი განუკურნებელ არს.

20. უკუეთუმცა თავი თუისი ეცნა ეგევითარსა მას კაცსა
ვერმცა იტყოდა ენაჲ მისი
რომელი იგი არა იცოდა;
არამედ ამით ცხად არს
რაჲმეთუ თავი თუისი ვერ იცნა.

ÜBERSETZUNG DER GEORGISCHEN VERSION:

1. Antonius an alle lieben
Brüder: Ich begrüße euch im Herrn; freuet euch!
Ich werde nicht müde werden, an euch zu denken,
Glieder der katholischen Kirche.
2. Ich möchte, daß ihr die Liebe kennen sollt,
die ich für euch empfinde,
daß sie nicht körperlich ist,
sondern geistlich, der Gottesverehrung zugehörig,
3. denn die Freundschaft unserer Körper
ist unzuverlässig und unbeständig
und wird von fremden Winden bewegt.
4. Alle Gott Fürchtenden
und die, welche auf seine Gebote achten,
sind Knechte Gottes.
5. Diese Knechtschaft jedoch, in ihr ist die Vollkommenheit nicht,
sondern die Gerechtigkeit ist es,
die zur Kindschaft führt.
6. Deswegen wurden auch die Propheten und die Apostel

69 Sic codex. Lege *შესცოდოს*.

und alle Versammlungen der Heiligen,
die von Gott auserwählt waren
und (welchen) jene apostolische Verkündigung anvertraut war,
durch die Gnade Gottes, des Vaters,
Gefangene durch Christus Jesus.

7. Der Apostel Paulus sagt nämlich:
»Paulus, Gefangener Jesu Christi,
auserwählt zum Apostel«.
8. Und so sei das geschriebene Gesetz für euch ein Mitarbeiter
in dieser guten Knechtschaft,
bis wir imstande sind, zu herrschen
über alle Leidenschaften des Körpers,
und die Vollkommenheit empfangen
im guten Dienst der Tugend
durch den apostolischen Dienst[70].
9. Wenn jemand nahe gebracht worden ist
zum Empfang der Gnade,
dann sagt Jesus zu ihnen[71]:
»Ich nenne euch nicht mehr Knechte[72],
sondern ich nenne euch
Freunde und Brüder,
denn was der Vater mich gelehrt hat,
habe ich euch offenbart«,
10. denn die, welche nahegekommen waren
und unterrichtet wurden
vom Heiligen Geist,
erkannten sich selbst
gemäß ihrem verständigen Wesen.
11. In ihrer Selbsterkenntnis aber
riefen sie und sagten:
»Wir haben nicht empfangen
LACUNA EX HAPLOGRAPHIA
einen Geist der Kindschaft,
in dem wir rufen: Abba, das ist Vater«,
damit wir erkennen sollen,
was Gott uns geschenkt hat,

70 So B. Diese Lesung wird von der lateinischen Version gestützt.
71 Hs. A: ihm. Siehe Kommentar zu Vers 9.
72 Im Georgischen Singular, wie auch Freunde und Brüder.

12. daß *»wir Kinder und Erben*
Gottes
und Miterben Christi sind«.
13. Liebe Brüder
und Teilhaber der Heiligen,
keine Tugend ist euch fremd,
sondern sie ist euer;
ihr seid diesem körperlichen Leben gegenüber unschuldig
und vor Gott offenbar.
14. *In eine Seele aber, die Böses macht,*
kehrt der Geist Gottes nicht ein,
noch wohnt er in Körpern,
die unter Sünden leiden,
denn er ist eine heilige Kraft
und flieht vor jeder Falschheit.
15. Gewiß, Geliebte,
ich schreibe an euch wie an verständige Menschen,
die imstande sind,
sich selbst zu kennen[73],
denn wer sich selbst kennt,
kennt Gott;
wer aber Gott kennt,
muß Gott anbeten, wie es sich ziemt.
16. Geliebte im Herrn,
gebt acht auf euch selbst,
denn die, die auf sich selbst acht gegeben haben,
kennen ihre Zeit;
die aber, die ihre Zeit kennen,
sind fähig gemacht worden, sich selbst zu befestigen,
und werden nicht von allerhand Zungen bewegt.
17. Aber was Arius betrifft, der in Alexandrien auftrat
und unangemessene Worte über den Eingeborenen sprach:
dem, der Zeit nicht hatte,
gab er Zeit,
und dem Unendlichem unter den Geschöpfen
gab er ein Ende,
und dem Unbeweglichen sprach er Bewegung zu,
18. über diesen sage ich aber:
»Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt,

73 Eigentlich: ihr seid imstande, euch selbst zu kennen.

beten die Menschen für ihn zu Gott;
wenn er gegen Gott sündigt,
zu wem sollen sie für ihn beten?«

19. Jener Mensch hat also
in Angriff genommen, eine große Sache zu tun,
und seine Wunde ist unheilbar.
20. Wenn jener Mensch sich selbst gekannt hätte,
hätte seine Zunge nicht gesprochen,
was er nicht kannte,
im Gegenteil, dadurch ist aber offenbar,
daß er sich selbst nicht kannte.

C. Die lateinische Version:

1. Antonius omnibus dilectissimis
fratribus in Domino salutem.
Non deficio memorans vestri
qui estis catholicæ[74] membra.
2. Agnoscere autem vos volo dilectionem
quam habeo in vobis,
quia non est corporea,
sed est dilectio spiritus culturæ Dei.
3. Corporum quippe nostrorum amicitia
insubstantia et inconstantia est,
quæ movetur sæpe ab extraneis ventis[75].
4. Cuncti vero, qui timent Dominum
et custodiunt mandata eius,
servi sunt Dei.
5. Sed non est in ipsa servitute perfectio,
nisi quod tantum justa tenet,
deducens filiorum adoptionem[76].
6. Propter quod et prophetæ et apostoli,
omnisque sanctorum chorus
Deo suscepti,

74 PG: Ecclesiae catholicae.
75 PG: in insubstantia ...; de Sarasio: omit. movetur.
76 PG: ad filiorum.

ut crederetur ei[77] apostolica prædicatio[78]
per voluntatem Patris
vincti Christi effecti sunt.

7. Denique Paulus ait:
»Vinctus Jesu Christi,
vocatus apostolus«.

8. Scripta itaque lex cooperatrix fiat vobis
in hoc servitio,
usquequo dominari possumus
omni vitio
et perficiamur
in optimo ministerio virtutis
per apostolicum mandatum.

9. Quia si prope fuerimus effecti
ad accipiendum donum[79]
tunc dicet nobis[80] Jesus:
»Quia jam non vocabo vos servos meos,
sed
amicos et fratres,
quia quæcumque nota fecit mihi Pater
revelavi vobis«.

10. Quotquot enim prope fuerunt[81]
edocti sunt
per spiritum sanctum,
hi cognoverunt semetipsos
secundum sensualem suam existentiam.

11. In ipsa vero sui cognitione
proclamaverunt dicentes:
»Non enim accepimus
spiritum servitutis
iterum in timore, sed accepimus
spiritum filiorum adoptionis,
in quo clamamus: Abba Pater.
ut cognoscamus
quanta nobis donaverit Deus,

77 Sic de Sarasio et PG. Lege eis.
78 PG: praedicatione.
79 PG omit donum.
80 PG: vobis.
81 de Sarasio et PG: proposuerunt.

12. quia et *filii sumus et hæredes,*
hæredes quidem Dei,
cohæredes sanctorum«.
13. Fratres dilectissimi
et cohæredes sanctorum,
omnis virtus non est aliena vobis,
sed vestra existit,
si tamen inculpabiles sitis a mala vita,
Deo autem manifesti.
14. *In malam enim animam*[82]
non intrabit spiritus Dei,
nec habitabit in corpore
subdito peccatis;
sancta quippe est virtus,
fugiens ab omni dolo.
15. Vere, dilectissimi,
quia sicut rationabilibus scribo vobis
et quasi potentibus
cognoscere vosmetipsos,
quia qui semetipsum cognoverit
Deum cognovit;
qui vero cognoverit Deum
hunc adorare debet sicut oportet.
16. Et, charissimi in Domino,
cognoscite vosmetipsos,
quia qui semetipsos cognoscunt,
et tempus cognoverunt,
qui vero cognoverunt tempus,
ii poterunt statuere semetipsos
immobiles a diversitate linguarum.
17. De Ario[83] vero, qui in Alexandria surrexit
et loquitur aliena verba de unigenito,
cui qui est et qui sine tempore est,
tempus non adscivit[84],
et ineffabilis[85]
finem inter creaturas non dedit,
immobilis, immobilitatem non affixit.

82 de Sarasio: in mala enim anima.
83 de Sarasio: Arrio.
84 PG: ascivit.
85 PG: incessabilis.

ÜBERSETZUNG DER LATEINISCHEN VERSION:

1. Antonius an alle lieben
Brüder im Herrn, Gruß!
Ich werde nicht müde, an euch zu denken,
Glieder der Katholikæ[86].
2. Ich möchte, daß ihr die Liebe kennen sollt,
die ich für euch empfinde,
daß sie nicht körperlich,
sondern die Liebe des Geistes der Gottesverehrung ist,
3. denn die Freundschaft unserer Körper
(ist) Wesenlosigkeit und Unbeständigkeit,
ständig von fremden Winden bewegt.
4. Alle nun, die den Herrn fürchten
und auf seine Gebote achten,
sind Knechte Gottes.
5. In dieser Knechtschaft aber ist keine Vollkommenheit,
insoweit sie nicht gerecht bleibt,
zur Adoption der Söhne hinführend.
6. Deswegen (sind) auch die Propheten und Apostel
und jeder Chor der Heiligen,
die von Gott aufgenommen worden sind,
damit ihnen die apostolische Verkündigung anvertraut werden solle,
durch den Willen des Vaters
zu Gefangenen Christi gemacht worden.
7. Paulus sagt nämlich:
»Gefangener Jesu Christi,
berufen zum Apostel«.
8. Und so sei das geschriebene Gesetz für euch ein Mitarbeiter
in dieser Knechtschaft,
bis wir beherrschen können
alle Laster
und vollendet werden
im höchsten Dienst der Tugend
durch das apostolische Gebot.
9. Wenn wir nun nahegebracht werden
dem Empfang der Gabe,
dann wird Jesus zu uns sagen:

86 In PG erweitert zu *katholischen Kirche.*

»Darum werde ich euch nicht mehr meine Knechte nennen,
sondern
Freunde und Brüder,
denn alles, womit der Vater mich bekannt gemacht hat,
habe ich euch offenbart«,
10. denn alle, die nahe gewesen sind,
sind unterrichtet worden
vom Heiligen Geist;
diese haben sich selbst erkannt
gemäß ihrer verständigen Wesen.
11. In ihrer Selbsterkenntnis aber
riefen sie und sagten:
»Wir haben doch nicht
einen Geist der Knechtschaft empfangen,
zu wiederholter Furcht, sondern wir haben empfangen
einen Geist der Kindschaft,
in dem wir rufen: »Abba, Vater!«,
damit wir erkennen sollen,
was uns Gott geschenkt hat,
12. daß *wir Söhne und Erben sind,*
Erben Gottes nämlich,
Miterben der Heiligen«.
13. Liebe Brüder
und Miterben der Heiligen,
keine Tugend ist euch fremd,
sondern sie tritt auf in euch,
jedoch nur, wenn ihr dem schlechten Leben gegenüber unschuldig,
aber vor Gott offenbar seid.
14. *Denn in eine böse Seele*
wird der Geist Gottes nicht eintreten,
noch wird er in einem Körper wohnen,
der den Sünden unterworfen ist,
er ist ja eine heilige Kraft,
der vor jeder Falschheit flieht.
15. Gewiß, Geliebte,
deshalb schreibe ich an euch wie an Verständige
und wie an imstande Seiende,
euch selbst zu erkennen,
denn wer sich selbst erkannt hat,
hat Gott erkannt;
wer aber Gott erkannt hat,

der muß anbeten, wie es sich ziemt.
16. Und, Geliebte im Herrn,
erkennet euch selbst,
denn die, die sich selbst erkannten,
haben auch die Zeit erkannt;
die aber die Zeit erkannt haben,
diese sind imstande sich selbst aufzurichten,
unbeweglich hinsichtlich verschiedener Zungen.
17. Aber was Arius betrifft, der in Alexandrien aufgetreten ist
und unangemessene Worte über den Eingeborenen spricht,
dem, der ist und ohne Zeit ist,
hat er Zeit nicht zugebilligt,
und dem Unaussprechlichem
hat er kein Ziel unter den Geschöpfen gegeben,
dem Unbeweglichem hat er Unbeweglichkeit nicht angeheftet.

Kommentar

*Gr** = Die verlorengegangene griechische Vorlage von *G* und *L*
G = Die georgische Version
K = Die koptische Version
L = Die lateinische Version

Der Text wird mit Vers und Zeile des Verses angegeben.

1:4 Die Anwendung von catholicæ als Substantiv in *L* ist außergewöhnlich. Ob in der griechischen Vorlage auch τῆς καθολικῆς gestanden hat, ist schwer zu sagen. Eine derartige Anwendung ist sonst nicht belegt. Anhand der georgischen und koptischen Version ist eher anzunehmen, daß *katholisch* eine Zufügung ist, und daß *ecclesiæ* in *L* weggefallen ist.

2:1-4 In K wird das Wort ἀγάπη dreimal wiederholt, in *L* nur zweimal und in *G* nur einmal. Der Unterschied ist am ehesten als eine fortgehende Glättung des Textes erst in *Gr** und dadurch in *L*, und dann noch einmal in *G*.

2:4 *G* und *L* haben *geistlich* als Bestimmung zu Gottesverehrung wohl eher als Angleichung an *körperlich* zugefügt, als daß es in *K* weggelassen wurde.

3:1 *G* und *L* haben beide *unserer* als Bestimmung zu Körper, eine weitere Zufügung, um den Text zu verdeutlichen.

6:2 *G* und *L* haben zu Chor/Versammlung die Bestimmung *alle*, die in *K*

fehlt, und statt des Adjektivs *heilig* haben sie ein Substantiv im Plural, der *Heiligen*. In *L* ist dieser Übergang in den folgenden Verbalformen nicht konsequent durchgeführt, sondern Plural und Singular stehen einander unvermittelt gegenüber. In *G* ist aber die Apposition *heilig* eindeutig zum neuen Subjekt, *die Heiligen*, gemacht worden.

7:2 Im Zitat fehlt in *L*, wahrscheinlich durch Haplographie, das zweite *Paulus*. Das Zitat ist eine Zusammenstellung von zwei Prädikaten, die in den Paulusbriefen nur getrennt vorkommen.

8:1 In *G* und *L* ist durch die Änderung von *uns* zu *euch* die Kongruenz mit dem nachfolgenden Verbum aufgehoben. Entweder handelt es sich um eine versehentliche Verwechslung von ὑμῖν und ἡμῖν in der griechischen Vorlage, oder sogar um eine bewußte Umdeutung, um den Verfasser, Antonius, als ohne Hilfsbedürfnis darzustellen.

8:2-4 In *L* fehlt das Attribut *gut* zu *Knechtschaft* und in *G* steht *des Körpers* als Erweiterung zu *Leidenschaften*. Wegen der Übereinstimmung von *K* und einer der beiden anderen Versionen müssen diese Abweichungen aber als sekundär betrachtet werden.

8:5 In *K* wird das Aktiv für das Verbum *vollenden* gebraucht, wohingegen in *G* und *L* das Passiv gebraucht wird. Obwohl das Koptische kein Passiv besitzt, werden griechische Passiva in Übersetzungen regelmäßig berücksichtigt. Umgekehrt ist aber eine Wiedergabe eines koptischen Aktivs mit einem griechischen Passiv nicht unwahrscheinlich, besonders wenn, wie in diesem Fall, eine theologische Absicht dahinter vermutet werden kann.

8:6 *G* und *L* haben hier im Gegensatz zu *K* eine Zufügung zu *apostolisch* als notwendig betrachtet. Ein Gebrauch von ἀποστολικόν als Substantiv ist wohl auch im Koptischen eher als im Griechischen denkbar.

9:1 Der Text scheint hier in keiner der Versionen ganz in Ordnung zu sein. Als Subjekt des ersten Satzes hat *K* zuerst 3. Pers. Sing., aber dann gleich 3. Pers. Plur. Vermutlich handelt es sich um eine Verwechslung von ϥ und ϒ. In *G* steht durch den Gebrauch von ⳓⲟⲃϑⲩ (jemand) in beiden Fällen 3. Pers. Sing., aber die bessere Handschrift hat an der zweiten Stelle trotzdem eine Pluralform. In *L* steht in der Erstedition 1. Pers. Plur., was in PG an der zweiten Stelle zu 2. Pers. Plur. geändert worden ist. Ob hier im Original 1. Pers. oder 3. Pers. stand, ist vom Kontext her auch nicht zu sagen, und der Unterschied zwischen *G* und *L* verhindert einen Rückschluß auf die griechische Vorlage.

9:2 *G* und *L* haben als Verdeutlichung zur *Gnade/Gabe* die Bestimmung *zum Empfang*, was eher eine Zufügung in der griechischen Vorlage als eine Auslassung in *K* ist.

9:3 Im Zitat von Joh. 15:15 haben alle drei Versionen *Freunde und Brüder*,

wo im Bibeltext nur *Brüder* steht. In *L* wird außerdem zu *Diener*, und in *K* zu *Diener, Freunde* und *Brüder, meine* hinzugefügt. Diese Hinzufügung zum Bibeltext kann primär sein und der Text in *Gr** und dann in *L* und *G* eine fortgehende Angleichung zum Bibeltext darstellen. Die Hinzufügung eines Possesivpronomens ist aber auch in der koptischen Bibel sehr häufig vertreten. Auch in 13:1, 15:1 und 16:1 hat K ein *mein* wo es in G und L fehlt. In *G* und *L* ist das Attribut *mein* zu *Vater* in ein indirektes Objekt umgewandelt worden und gleichzeitig *der Vater* zum Subjekt des Satzes gemacht worden. *K* stimmt hier mit dem Originaltext überein.

11:5 In der Wiederholung von *wir haben empfangen* stimmt *L* mit dem Bibeltext überein. *K* hat diese Wiederholung ausgelassen. In *G* fehlt die Zeile, aber die Art der Lücke läßt uns auf ein Haplographie und so auf dieselbe Wiederholung in der Vorlage schließen.

12:2-3 Im Zitat aus Röm. 8:17 hat *G* einerseits die Wiederholung von *Erben* ausgelassen, andererseits als Angleichung an den Bibeltext *Miterben Christi* statt *Miterben der Heiligen*. Die Übereinstimmung von *K* und *L* zeigt eindeutig, daß in *G* hier eine sekundäre Variante vorliegt.

13:5 In *K* steht der Qualitativ ⲟⲩⲛⲡ mit der Bedeutung *verpflichtet, verantwortlich, schuldig, unterworfen*. Der griechische Text hat dafür wahrscheinlich ἔνοχος gehabt, was in *G* und *L* als *schuldig* übersetzt wurde, aber im Kontext nicht so gut paßt. Das *mala* in *L* erweist sich aus der Übereinstimmung von *K* und *G* (*körperlich*) als sekundär.

14:1-5 Im Zitat aus der Sapientia haben alle drei Versionen σοφία zu πνεῦμα, in *G* und *L* mit der Bestimmung *Dei*, und πνεῦμα zu δύναμις geändert. Gemeinsam für *G* und *L* ist auch die passive Konstruktion in Zeile drei und das Verbum *fliehen* in der letzten Zeile. Der koptische Text hat auch eine typisch koptische Wendung, ⲉⲣⲉⲡⲉⲥϩⲏⲧ ϧⲁϩⲙ, die nicht im koptischen Text zu LXX zu finden ist und auch kaum auf eine mit *G* und *L* gemeinsame griechische Vorlage zurückzuführen ist.

15:8 Als Objekt zum Verbum *anbeten* hat *K ihm*, *G* hat *Gott* und *L* hat kein Objekt. *Gr** hat vermutlich auch kein Objekt gehabt, aber ob dies primär oder sekundär dem Koptischen gegenüber ist, kann nicht entschieden werden.

17:3-7 *G* und *L* haben hier *Zeit*, während *K Anfang*, ἀρχή, hat. Ein Vergleich mit den Aussagen des Arius, wie sie bei Athanasius vorkommen, zeigen, daß Arius betont, daß der Sohn eine ἀρχή hatte[87]. Wo *K* und *L* gemeinsam *unaussprechlich* haben, hat *G unendlich*, wohl eine sekun-

87 Siehe R. Lorenz, *Arius judaizans*, Göttingen 1980, S. 38-47 wo das Material zusammengestellt ist, und Athanasius, De Synodis 15,3 (ed. H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* II,1, Berlin 1935-41, S. 242).

däre Anpassung an *Ende* in der nächsten Zeile. Gemeint ist wohl, daß Arius Christus dadurch definiert hat, daß er ihn zweckmäßig begründet. Überhaupt paßt der koptische Text gut zu Arius, während *G* Zeichen der Bearbeitung zeigt und *L* den Text offensichtlich nicht verstanden hat.

18:1 *G* hat hier zur Verdeutlichung eine Zeile hinzugefügt.

Griechische Vorlage von G und L

Der Vergleich der drei Versionen bestätigt die Annahme einer gemeinsamen griechischen Vorlage für *G* und *L*. In 16 der oben angeführten Unterschiede der Varianten stimmen *G* und *L* gegen *K* überein, wohingegen Übereinstimmungen von *K* und *G*, beziehungsweise *K* und *L* nur ausnahmsweise vorkommen. Auffällig sind vor allem die für *G* und *L* gemeinsamen zusätzlichen Wörter in Vers 2, 3, 6, 8, 9, 11, 14, und der Unterschied in der Person zwischen *G* und *L* einerseits und *K* andererseits in Vers 8. Der Beweis für eine gemeinsame Vorlage für G und L wird dadurch erhärtet, daß sie fast durchgehend dieselbe Wortfolge, die oft von *K* abweicht, haben. Deutliche Beispiele dafür sind Vers 1, 7, 13, 14, 15.

K als Originaltext

Obwohl keine der Differenzen einen eindeutigen Beweis für ein koptisches Original darstellt, lassen sich die meisten am ehesten mit einem koptischen Original erklären. In sieben Fällen haben *G* und *L* zusätzliche Wörter *K* gegenüber, siehe Vers 2, 3, 6, 8, 11, 14, und diese können alle als Verdeutlichungen verstanden werden. *K* hat dagegen kein zusätzliches Material *G* und *L* gegenüber, abgesehen von der Wiederholung von *Liebe* in Vers 2 und dem Gebrauch von *meine* in Vers 9, 13, 15, 16, welche beide eher als Zeichen für ein Original verstanden werden können. Gute Argumente für die Ursprünglichkeit des koptischen Textes und den sekundären Charakter der griechischen Version ergeben sich außerdem aus den Versen 13, 14, 17. Besonders in den beiden letzten Fällen kann der koptische Text nicht aus der griechischen Vorlage für G und L entstanden sein[88].

Ein Hinweis darauf, ob es sich um ein Original oder eine Übersetzung handelt, ist in einigen Fällen auch anhand der Bibelzitate zu bekommen. Dem

88 Selbstverständlich können die Unterschiede auch mit der Annahme einer längeren griechischen Texttradition zwischen dem Original und der Vorlage für *G* und *L* erklärt werden, aber es gibt meines Erachtens keinen Grund, im Hinblick auf die extralinguistischen Argumente für ein koptisches Original diese Hypothese aufzustellen.

heutigen Stand der Forschung angemessene kritische Editionen vieler koptischer Bibelbücher fehlen jedoch. Oft werden auch, wie in unserem Text, die Bibelstellen frei zitiert, was einen Vergleich mit den griechischen und koptischen Varianten erschwert. Die in unserem Text vorkommenden Abweichungen vom Standardtext der LXX und des NT sind auch nicht in koptischen Varianten bekannt und müssen auf das Konto des Verfassers gehen. Es müßte aber untersucht werden, inwieweit diese Abweichungen auch bei anderen Autoren des frühen Mönchtums und in ihrer Umgebung zu finden sind. Eine gewisse Angleichung an den Bibeltext ist aber sowohl in der georgischen wie in der lateinischen Version des Briefes zu finden[89].

Auch wenn wir von keinem wirklichen Beweis für ein koptisches Original sprechen können, ist es deutlich, daß der koptische Text, wie er vorliegt, das beste Zeugnis des ursprünglichen Textes dieses Briefes bietet. Für die Textgestalt der übrigen Briefe bedeutet dies aber, daß die arabische Version an Gewicht gewinnt, da nur sie direkt aus dem Koptischen übersetzt worden ist. Zwar stammt diese Übersetzung erst aus dem 13. Jahrhundert, aber falls gezeigt werden kann, daß sie dem Original treu ist, spielt das Alter keine Rolle. Eine kritische Ausgabe der arabischen Version, von der mehr als 20 Handschriften bekannt sind, ist aber zuerst notwendig, um einen genauen Vergleich der Versionen machen und so einen zuverlässigen Text für eine weitere theologiegeschichtliche Auswertung herstellen zu können.

Zusammenfassung

Wie oben gezeigt worden ist, gibt es eine Reihe von guten Argumenten sowohl für die Echtheit wie auch für den koptischen Originalcharakter der Antoniusbriefe. Die Annahme der Echtheit der Briefe fordert aber teilweise ein neues Antoniusbild und eine Kritik der anderen Quellen zu Antonius, in erster Linie der Vita Antonii, aber nicht weniger der Apophthegmen. Wenn Antonius der Verfasser der Briefe ist, muß er eine gewisse griechische Bildung bekommen haben und sich selbst als Lehrer und Meister der Selbsterkenntnis verstanden haben. Dies bedeutet aber nicht, daß er deshalb als griechischer Mönch und Autor aufgefaßt werden soll, denn er hat offensichtlich in erster Linie koptisch gepredigt und geschrieben, und wahrscheinlich Griechisch nur mangelhaft gekonnt. Die Annahme des koptischen Originalcharakters der Briefe bedeutet weiter, daß es zu dieser Zeit ein gebildetes koptisches Publikum und eine jedenfalls beginnende koptische theologisch-philosophische Schultradition gab. Die koptischen manichäischen und gnostischen Texte machen

89 12:3 und 14:1-6.

dies auch wahrscheinlich. Die Feststellung der Echtheit und des koptischen Originalcharakters der Antoniusbriefe liefert uns somit eine neue und wichtige Quelle nicht nur für Antonius, sondern auch für den Beginn der koptischen Originalliteratur und für die geistige Situation in Ägypten im frühen vierten Jahrhundert.

SIEGBERT UHLIG

Ein pseudepigraphischer Actaschluß in der äthiopischen Version

Julius Aßfalg zum 70. Geburtstag am 6. November 1989

James A. Montgomery hat vor über 50 Jahren den äthiopischen Actatext auf der Grundlage von drei Handschriften untersucht[1]. Auch wenn seitdem das uns zur Verfügung stehende Material um ein Vielfaches angewachsen ist, wird man dem Beobachter von damals nicht widersprechen, der zwei — für sich betrachtet einander entgegengesetzte — Feststellungen trifft:

(1) Der Äthiope hat partienweise die griechische Vorlage sehr wortgetreu übertragen;
(2) daneben bewahrt er sich aber — und dies im Unterschied zu benachbarten orientalischen Versionen — die Freiheit zu vereinfachen, zu erweitern und targumartig zu interpretieren.

Zum Schluß des uns hier interessierenden Buches bemerkt Montgomery, daß »at last he falls hopelessly down in the final chapters of the book«. Gewiß weicht der äthiopische Text von Kapitel 27f. nicht unerheblich vom Griechen ab, aber dies ist im gesamten Neuen Testament festzustellen[2]. Auffälliger aber als alle Varianten der Kapitel 27 und 28 ist, daß der Schluß von Kapitel 28 in der äthiopischen Version völlig anders lautet als in allen mir bekannten Versionen.

In den Druckausgaben des äthiopischen Neuen Testaments und in textkritisch repräsentativen Handschriften weist der Schluß von Acta 28 — und dies ist singulär gegenüber solchen orientalischen Versionen wie der syrischen oder der koptischen — einen Zusatz auf[3]:

1 J. A. Montgomery, The Ethiopic Text of Acts of the Apostles = Harvard Theological Review 27 (1934) 169-205.

2 So finden sich wiederholt simplifizierende Verkürzungen wie z.B. in 27,20, wo in der äthiopischen Version die Erwähnung des starken Unwetters wegfällt.

3 Der Text nach der Edition der British and Foreign Bible Society 1949. Für die Handschriftensammlungen werden folgende Sigla verwendet:

Berl SPrK	Berlin: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz
EMML	Ethiopian Manuscript Microfilm Library
Lond BL	London: British Library

እስመ ፡ ውእቱ ፡ ቦአ ፡ ኀበ ፡ ኔሮን ፡ በቀዳማይ ፡ ጊዜ ፡ ወሞዐ ፡
ወሖረ ፡ በሰላም ፡
ወነበረ ፡ እምድኅረዝ ፡ ኑኀ ፡ ክልኤቱ ፡ ዓመት ፡ ወወፅአ ።
ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ወአጥመቀ ፡ አዝማዲሁ ፡ ለኔሮን ፡ ወስምዐ ፡
ኮነ ፡ በሰይፍ ፡ ዕጉሠ ፡
እስከዝ ፡ ነገር ፡ አብጽሐ ፡ ሉቃስ ፡ በዜናሁ ፡ ወዘተሠወረ ፡ እምኔሁ ።
እስመ ፡ አንተ ፡ ትረክብ ፡ በቀዳማይ ፡ ፍካሬ ፡ መልእክቱ ፡
ለጳውሎስ ፡ ዜና ፡ ግብሩ ፡ ለጳውሎስ ።

Übersetzung:

»Denn es geschah: Er kam (oder: ging hinein) zu Nero zum erstenmal und gewann und ging (dahin) in Frieden. Und er blieb danach einen Zeitraum von zwei Jahren und ging heraus. Und danach kam er wieder zurück und taufte Verwandte des Nero. Und er wurde zum standhaften Märtyrer durch das Schwert. — Bis zu dieser Sache führte Lukas seinen Bericht. Dann entschwand er von ihm. Aber du findest (mehr) am Anfang der Auslegung der Briefe des Paulus (und) dem Bericht der Acta Pauli«.

Dieser Zusatz, in den Bibelausgaben in die Verszählung integriert, gilt einschließlich der Phrase: »bis hierher führte Lukas seinen Bericht« als kanonisches Stück von Acta 28 des Inhalts, daß Paulus während seines ersten Aufenthaltes in Rom seinen Prozeß gewann und dort zwei Jahre blieb[4]. Nach einer Reise[5] kehrte er zurück und taufte Angehörige der kaiserlichen Familie[6], ehe er durch das Schwert das Martyrium erlitt.

Der Rest des Zusatzes ist als literarische Notiz des nachlukanischen Verfassers konzipiert: Er berichtet von der Abreise des Lukas[7] und verweist den Leser auf weitere Quellen über den Apostel. — Über diesen Text hinaus weisen einige Handschriften weitere Schlüsse auf, die an unterschiedlichen Stellen unseres Zusatzes eingefügt sind, hier aber nicht untersucht werden sollen[8].

1. *Der Text*

Trotz der Tatsache, daß bereits 28,30 eine (nach 24,27 zweite) διετία des Apostels einführt, wird in unserem Zusatz eine weitere — gewissermaßen dritte — Zwei-Jahres-Spanne erwähnt, die ohne Zweifel eine Dublette ein-

Par BN Abb. Paris: Bibliothèque Nationale, Abbadianus
Par BN Eth. Paris: Bibliothèque Nationale, Éthiopien
TS Ṭānāsee
Bei den abweichenden Lesarten werden in der Textkritik übliche Abkürzungen gebraucht.

4 Vgl. Acta 28,14-31.
5 Vgl. dazu den Wunsch in Röm 15,24; Phil 2,24; Philm 22.
6 Reminiszenz zu Phil 4,22.
7 Zu dessen Aufenthalt in Rom vgl. Kl 4,14; 2Tm 4,11; Philm 24.
8 Berl SPrK Or. oct. 1264, Berl SPrK Or. quart. 988, Lond BL Or. 526, TS 111.

und derselben Zeitspanne darstellt. Offenbar hat der Äthiope die Sätze einer nichtkanonischen Tradition entnommen und sie, da ihm der Actaschluß zu knapp erschien, an den kanonischen Text gefügt.

Bereits eine oberflächliche Durchsicht des Handschriftenmaterials gewährt einen Einblick in die Genesis des hier behandelten Zusatzes. Bei allem Variantenreichtum belegt die Auswahl der zum Vergleich herangezogenen Textzeugen zwei Abfolgemuster (siehe S. 132):

Da die Handschriften auf der rechten Seite der Übersicht durchweg älter als die auf der linken Seite sind[9], ist der Schluß zu ziehen, daß der Text des Zusatzes später — wohl im Verlauf des 18. Jahrhunderts — umgestellt wurde. Während bis dahin die gesamte hier besprochene literarische Einheit durch die Formel »bis hierher ... Lukas ...« als Nachtrag vom kanonischen Text zu unterscheiden war, avancierte die Hälfte des Annexes durch Transposition im Verlauf der letzten bedeutenden Textrevision der äthiopischen Bibel zum quasi kanonischen Text.

Folgt man der Abfolge der älteren Zeugen, so ergibt sich folgende Lesung:

እስከዝ ፡ ነገር[10]አብጽሐ ፡ ሉቃስ ፡ በዜናሁ ፡ ወዘተሠወረ[11] ፡ እምኔሁ ።
እስመ ፡ አንተሰ[12] ፡ ትረክብ ፡ በቀዳሚ[13] ፡ ፍካሬ ፡ መልክእታተ[14] ፡
[15]ጳውሎስ ፡ ዜና ፡ ግብሩ[16] ፡ [17]ለጳውሎስ ።[18]
እስመ[19] ፡ ውእቱ ፡ ቦአ ፡ ጎበ ፡ ኔሮን ፡ በቀዳሚ[20] ፡ ጊዜ ፡ ወሞዐ[21] ፡ ወሖረ ፡
በሰላም ።
ወነበረ ፡ እምድኅረዝ ፡ ኑኃ[22] ፡ ክልኤቱ ፡ ዓመታት[23] ፡ ወወፅአ ።

9 S. die Bemerkungen über die Revisionsstufen am Ende dieses Beitrages.
10 እስከ ፡ ዝነገር ፡ Lond BL Or. 529.
11 ወተ' Berl SPrK Or. oct. 1264; ወእምዝ ፡ ተርፈ ፡ Lond BL Or. 526, 531; ወእምዝ ፡ ኀደገ ፡ Berl SPrK Or. quart. 990, ወእምዝ ፡ ተሰወረ ፡ Par BN Eth. 41, ወዘተርፈ ፡ Par BN Eth. Abb. 119.
12 ሰ Berl SPrK Or. oct. 1264, Berl SPrK Or. quart. 988, 990, Lond BL Or. 527.
13 'ማይ ፡ EMML 2700, Druckausgaben.
14 'ክተ ፡ Berl SPrK Or. quart. 998, Par BN Eth. 41, Par BN Eth. Abb. 119, 'ክቱ ፡ EMML 2700, Druckausgaben.
15 ለ add. Berl SPrK Or. quart. 988, 990, Berl SPrK Or. oct. 1264, EMML 2700, TS 111, Druckausgaben.
16 ግብረ ፡ Par BN Eth. 41, Par BN Eth. Abb. 119.
17 ለ om. TS 12, Lond BL Or. 529, Berl Or. quart. 990, Par BN Eth. 41.
18 Zusatz bei Berl Or. quart. 988.
19 ከመ ፡ TS 111.
20 Lond BL Or. 529, Berl SPrK Or. oct. 1264, Berl SPrK Or. quart. 990; al. 'ዳግይ ፡.
21 ወሞአ ፡ EMML 2700. Statt በቀዳሚ ፡ ... ወምዐ ፡ liest TS 111 አቅዲሙ ፡ ምዕረ ፡ ወሰበከ ፡, Par BN Eth. 41: ምአ ፡ (zu lesen ist ሞአ ፡).
22 እምድኅረ ፡ ዝንቱ ፡ ነበረ ፡ TS 111; ወእምድኅረዝ ፡ ነበረ ፡ ... Par BN Eth. 41; 'ዝ ፡ ኑኃ ፡ pauc., Druckausgaben.
23 ዓመት ፡ pauc., Druckausgaben.

Zeugen	Abfolge (Inhaltswiedergabe)
Mehrzahl der Handschriften Druckausgaben	Paulus vor Nero, Prozeßgewinn zwei Jahre in Rom; Reise Rückkehr; Taufe von Neros Familie; Martyrium Schlußnotiz zum Lukasbericht; Abreise Hinweis auf weitere Quellen zu Paulus
Lond BL Or. 529 Berl Or. oct. 1264 Berl Or. quart. 990 TS 12 Par BN Eth. 41 Par BN Eth. Abb. 119	Schlußnotiz zum Lukasbericht; Abreise Hinweis auf weitere Quellen zu Paulus Paulus vor Nero; Prozeßgewinn Zwei Jahre in Rom; Reise Rückkehr; Taufe von Neros Familie; Martyrium

ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ ወአጥመቀ ፡ አዝማዲሁ[24] ፡ ለኔሮን ፡[25] ወስምዐ ፡ ኮነ ፡ በእዲሁ[26] ፡ በሰይፍ ፡ ዕጉሠ ።[27].

Übersetzung des Schlusses der äthiopischen Version:

»Bis zu dieser Sache führte Lukas seinen Bericht. Dann entschwand er[28] von ihm. Aber du findest (mehr) am Anfang der Auslegung der Briefe des Paulus (und) dem Bericht der Acta Pauli. Denn es geschah: Er kam (oder: ging hinein) zu Nero zum erstenmal und gewann[29] und ging (dahin) in Frieden. Und er blieb danach[30] einen Zeitraum von zwei Jahren und ging heraus. Und danach kam er wieder zurück und taufte Verwandte[31] des Nero. Und er wurde zum standhaften Märtyrer durch sein[32] Schwert«.

2. *Der Vergleich mit der äthiopischen Tradition*

Da dieser Actaschluß in den benachbarten orientalischen Bibelversionen fehlt, muß nach Vorlagen und Parallelen in anderen Bereichen der äthiopischen Literatur gesucht werden.

Die Durchsicht des *Senkessār* nach der Ausgabe von Guidi und der Übersetzung von Budge führt zu dem Resultat, daß diese kurzen Lebensbeschreibungen der Tagesheiligen nicht die Quelle sein können, aus der der Zusatz in Acta 28 geschöpft wurde. Leben und Martyrium des Paulus werden am 5. Ḥamlē beschrieben[33]. Zum Aufenthalt in Rom wird lediglich berichtet, daß Paulus predigte, daß viele glaubten und von ihm getauft wurden, daß er Schreiben verfaßte, daß ihn der Kaiser inhaftierte und folterte und daß Soldaten ihn enthaupteten.

In *einem* Zug zeigt sich allerdings eine interessante Übereinstimmung zwischen dem Actaschluß und dem Senkessār, da in der Beschreibung des letztgenannten Textes »eine Tochter aus der Familie des Herrschers Nero (ወለት ፡ አምዘመዱ ፡ ለኔሮ ፡ ንጉሥ ፡)« auftritt, die durch Paulus für den christlichen Glauben gewonnen worden war[34].

24 ለዘመደ ፡ TS 111.

25 ወስምዐ ፡ ...ዕጉሠ ፡ ወኮነ ፡ ሰማዕተ ፡ በእደ ፡ ዚአሁ ፡ ተዓጊሥ(?) ፡ ብልሐ ፡ ሰይፍ ፡ mit einer anderen Addition, ebenso Berl SPrK Or. oct. 1264.

26 በእዲሁ ፡ om. pauc., Druckausgaben.

27 ዕጉሥ ፡ Lond BL Or. 526, Berl SPrK Or. quart. 988.

28 Derselbe Sinn in ተረፈ ፡ und ኀደገ ፡ »danach *verließ er ihn*«. Wegen des Fehlens des Kontextes ist nicht zu klären, wer Subjekt (Lukas?) und wer Objekt (Paulus?) ist.

29 EMML 2700 mit Suff.: »und er überwand *ihn*«; ähnlich nach TS 111, dort aber eher »predigte« (ሰበከ ፡) statt »er gewann«.

30 »Nach dieser Sache« TS 111.

31 Singular »die Familie« TS 111.

32 »Er wurde ein Märtyrer, er duldete die Schärfe des Schwertes« TS 111; nur: »durch das Schwert« nach einigen Handschriften und den Druckausgaben.

33 Ignazio Guidi, Le Synaxaire éthiopien: Mois de Hamlē = PO VII 3 (1909) 251-52; E. A. Wallis Budge, The Book of the Saints of the Ethiopian Church (Cambridge 1928; Nachdruck Hildesheim - New York 1976) (IV) 1074-75.

34 Guidi 251.

In der äthiopischen Version des *Gadla Ḥawāryāt* und der Πράξεις Παύλου, auf die in dem hier untersuchten Zusatz verwiesen wird, findet sich kein literarisch verwertbarer Bezug, der einen Vergleich sinnvoll erscheinen läßt.

Im *Gadla Ṗawlos*, am 5. Ḥamlē zu verlesen, wird in § 17 das Martyrium des Apostels geschildert[35]. Bei allen Abweichungen entspricht die Erzählung recht genau der der griechischen und koptischen Acta Pauli: Lukas und Titus sind von Anfang bis Ende dieses Kapitels präsent, und der Ablauf wird bestimmt von längeren Gesprächen des Paulus (oder der beiden anderen Apostel) mit den Vertrauten des Kaisers, die sich bis unmittelbar zur Enthauptung des Apostels hinziehen[36].

Das *Gadla Ḥawāryāt*, gleichfalls am 5. Ḥamlē zu rezitieren, enthält, zumindest was das Martyrium des Paulus betrifft, ein gekürztes Gadla Ṗawlos[37]. Auch hier werden die Boten des Kaisers in ein Gespräch verwickelt, auch hier steht die Weissagung der unmittelbar folgenden Auferweckung des Paulus im Mittelpunkt. Dennoch ist für den Vergleich mit unserem Text ein Detail von Interesse: Paulus erscheint hier nach seiner Auferweckung Nero persönlich.

In diesem Zusammenhang müssen aber auch die *Mekenyāt zu den Paulusbriefen* befragt werden, auf die sich die Wendung »am Anfang der Auslegung der Briefe des Paulus« offenbar bezieht. Diese Vorreden finden sich nicht in allen Bibelhandschriften des Corpus Paulinum, sind aber gut bezeugt[38]. Die Tatsache, daß sie nicht selten vom kanonischen Text getrennt, diesem als Block vorangestellt[39], aber auch hin und wieder nachgestellt[40] werden, dürfte auf ihre unabhängige literarische Funktion und Entwicklung schließen lassen[41]. Zum Aufenthalt des Apostels in Rom werden in den Mekenyāt nur spärliche Angaben gemacht. Den Schluß dieser Vorreden bilden Sätze wie die aus den Gefangenschaftsbriefen:

35 In E. A. Wallis Budge, መጽሐፈ ፡ ገድለ ፡ ሀዋርያት ፡ The Contendings of the Apostles 1-2 (1899-1901; Nachdruck Amsterdam 1976, 594 [= 578]).

36 Vgl. die ausführliche Szene in 596f. (= 580f.).

37 Budge, The Contendings 41 (= 35) - 45 (= 39).

38 Vgl. z.B. Lond BL Or. 526, Vat Aeth. 137, Par BN Eth. 45, TS 102, 109, 111, sowie EMML 1119, 1902, 1966 und 1982.

39 Sie sind vor die einzelnen Briefe gesetzt, z.B. bei TS 102 und የቅዱስ ፡ ጳውሎስ ፡ መጽሐፍ ፡ (Addis Ababa 23. Teqemt 1948 A. Mis. = 5. November 1955).

40 So z.B. in EMML 2700.

41 Roger W. Cowley hat zu dieser Gattung einige Untersuchungen vorgelegt: R. W. Cowley, Preliminary Notes on the baläandəm Commentaries = Journal of Ethiopian Studies IX 1 (1971) 9-25; ders., The Beginnings of the andem Commentary Tradition = Journal of Ethiopian Studies X 2 (1972) 1-16; ders., The New Testament Introduction to the Andemta Commentary Tradition = OstkSt 266 (1977) 144-92 (mit Übersetzung der Mekenyāt zu Rm, 1 Th, Jk [gehört im äthiopischen Kanon zum Corpus Paulinum]); zur Apokalypse ders., The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Church (Cambridge 1983).

«Und er sandte ihnen diesen Brief durch seinen Mitarbeiter Titus, während er in Rom gefangen war zur Zeit seiner ersten Gefangenschaft.«[42]
»Und er schrieb dies, während er in Rom gefangen war zur Zeit seiner ersten Gefangenschaft und sandte ihn (den Brief) durch Timotheus und Epaphroditus.«[43]
»Und er lief zu Paulus, während der in Rom gefangen war zur Zeit seiner ersten Gefangenschaft und Pein durch sie litt. Und der Apostel taufte und unterwies ihn im Glauben, und er schrieb für ihn diesen Brief, wobei er Fürsprache für ihn einlegte ...«[44].

In den angeführten drei Quellen finden sich keine Berührungen zu unserem Actaschluß. Die Untersuchung der äthiopischen Parallelquellen legt es vielmehr nahe anzunehmen, daß der Berichterstatter der Apostelтaten nur allgemein darauf hinweisen wollte, daß weitere Ereignisse der Vita Pauli in den Acta Pauli und in den Mekenyāt seiner Briefe erzählt werden.

Auf die Frage, woher der Äthiope den Zusatz entlehnt hat, bleibt die Vermutung am wahrscheinlichsten, daß die Weiterung durch eine Glosse oder einen Kolophon dazugewachsen ist, die dann durch einen anderen Kopisten Aufnahme in den kanonischen Text fand.

3. *Der Äthiope und die altkirchliche Tradition*

Der Zusatz zu Acta 28 stützt sich im wesentlichen auf die altkirchliche Tradition und spiegelt deren opinio communis wider. Die Bewegungsfreiheit Pauli, der Zeitraum von zwei Jahren, die Reise des Apostels, das missionarische Wirken bis in Kreise des kaiserlichen Hauses hinein und sein Martyrium durch das Schwert hat der Äthiope der neutestamentlichen wie der patristischen Überlieferung entnommen.

Was generell für die Adaption von Traditionen durch die Äthiopier gilt, gilt auch hier: Die Arbeit des Äthiopen erschöpft sich nicht in der Übersetzung einer Vorlage, sondern sein Wirken bringt eine neue Literatur hervor. Da in dem Zusatz Acta 28 das in großen Bruchstücken bekannte Werk der Acta Pauli als Quelle genannt wird, dürfte ein Stichwortvergleich sinnvoll sein[45]:

42 Zum Brief an die Epheser.
43 Zum Brief an die Philipper.
44 Zum Brief an Philemon.
45 Die Acta Pauli nach Hennecke-Schneemelcher II, 265-68; zur koptischen Version vgl. auch Carl Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 (1904, 2. Auflage 1905); ders., Πράξεις Παύλου, Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek unter Mitarbeit von W. Schubart hrsg. (1936); generell zu den Acta Pauli vgl. bereits Richard Albert Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Legenden II 1 (Braunschweig 1887) 93-96; zur äthiopischen Version vgl. dort 138-42, die Lipsius als außerordentlich »paraphrastisch« bezeichnet (138. 142). Auch andere Nebentraditionen bieten keine Parallelen, wie ein Vergleich mit F. Nau, La version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc = ROC 3 (1898) 39-57. 151-56 (besonders 51-57) zeigt.

Äthiopischer Zusatz Acta 28	**Acta Pauli (griechische und koptische Fassung)**
[Weggang des Lukas aus Rom (?)]	Aufenthalt von Lukas und Titus bis nach der Auferweckung des Paulus in Rom
Freiheit und Reisemöglichkeit	*Paulus predigt und bekehrt*
Zeitraum von zwei Jahren	— (keine Zeitangabe)
Abreise und Rückkehr	Durchgehender Romaufenthalt
Taufe von Verwandten des Nero	*Viele Gläubige auch aus dem Hause des Kaisers werden hinzugetan*
Märtyrer durch das Schwert	*Paulus enthauptet*

Diese Gegenüberstellung führt vor Augen, daß bei aller Übereinstimmung in den Grundzügen sich der äthiopische Bearbeiter einen erheblichen Spielraum für seine eigene literarische Tätigkeit bewahrt hat, einen Freiraum, der uns mit der Frage konfrontiert, ob die bisher weithin übliche Bewertung, bei der äthiopischen Literatur handele es sich lediglich um Übersetzungsliteratur, auch heute noch als adäquate Charakterisierung zu betrachten ist. Gerade die Arbeit an der wichtigsten Literaturgattung, die die vom Christentum bestimmte äthiopische Kultur hervorgebracht hat — der Bibel —, zeigt, daß europäische Methoden der Erforschung des Textes zwar unerläßlich sind und im übrigen von Äthiopiern als dringend nötig zur Erstellung eines gesicherten kritischen Textes angesehen werden, daß sich aber andererseits der orientalistische Philologe stets der Grenzen dieser seiner Methoden bewußt sein muß, will er die besondere Beziehung der orientalischen — und hier vor allem der äthiopischen — Christen zu ihrer Bibel nicht aus dem Blick verlieren.

Auf der anderen Seite spiegelt die Geschichte des Actaschlusses eine wichtige Entwicklung der Textgeschichte des äthiopischen Neuen Testaments wider, die veranschaulicht, daß neben der Revision, die sichtbar vom Ende des 16. Jahrhunderts an zu einer bewußten Abkehr von einem teilweise stark *»conflated«* Text und dementsprechend einem »gereinigten« Neuen Testament führte, nach wie vor die Tendenz zur Ausweitung der Texte wirksam war: Während die ältesten Handschriften wie Par BN Eth. 42 (entstanden im 15. Jahrhundert) das Buch mit dem kanonischen Schluß beenden, erweitern zu Beginn des 17. Jahrhunderts die Schreiber das letzte Kapitel, wobei der Zusatz anfangs als Anhang markiert wird. Während des 18. Jahrhunderts verwischt sich aber die Grenze zwischen kanonischem und nichtkanonischem Text.

MANFRED KROPP

Reisediplomatie am Roten Meer im 17. Jahrhundert

Zugleich eine Besprechung von: Emeri Johannes van DONZEL: A Yemenite Embassy to Ethiopia, 1647-1649. Al-Ḥaymī's Sīrat al-Ḥabasha, newly introduced, translated and annotated. (= Äthiopistische Forschungen. 21.) Stuttgart: Steiner, 1986. 252 S.

Der Reisebericht des jemenitischen Qāḍīs al-Ḥasan Ibn Aḥmad al-Ḥaymī (vgl. GAL S II 550[7]) führt in eine Zeit der Umgestaltung der politischen Welt, aus der er nur eine Episode darstellt, die ohne den Hintergrund des großen Geschehens im 16. und 17. Jhdt. nicht verständlich wird. Die europäischen Kolonialmächte Spanien und Portugal, dann auch Holland und später England, erschließen sich durch großangelegte Expeditionen die amerikanischen, afrikanischen und asiatischen Länder, in denen sie feste Kolonien einrichten und den direkten Handel mit ihnen zur Grundlage einer neuen Ökonomie und Politik machen. Davon werden die islamischen Länder des Nahen Ostens und des Raumes am Roten Meer beeinflußt, die bis dahin im Zwischenhandel eine sichere Basis ihrer Wirtschaft besaßen. Ohne auf Einzelheiten der Rückwirkung — etwa auf die Silberwährung durch die reichen Silberimporte aus Amerika — einzugehen, sei hier nur angeführt, daß im 16. Jhdt. das Mamlukenreich in Ägypten und wenig später auch ein ephemeres Folgereich der Mamluken am Roten Meer sein Ende findet. Das organisatorisch und technisch (Feuerwaffen, Schiffsbau) überlegene Osmanenreich verleibt Ägypten seinem Herrschaftbereich ein, rundet damit seine Eroberung des Nahen Ostens ab und beginnt auch ins Rote Meer auszustrahlen. Hier trifft es auf Schiffe und Flotten der Portugiesen, die in diesem Raum erste Unternehmungen von ihren indischen Basen aus starten. Im Osten begrenzt das Safawidenreich in Persien erfolgreich die osmanische Expansion; auf dem indischen Subkontinent bestehen die islamischen Mogulreiche, die ihrerseits dem Einfluß der Portugiesen Grenzen setzen. Im Roten Meer hat das Osmanische Reich zunächst die Oberhand; die Expeditionen der Portugiesen bleiben Episode. Allerdings gelingt es den Osmanen nur vorübergehend, auch den Jemen zu besetzen. In einer nationalen Erhebung unter Zaiditenimamen gewinnt mit dem Fall von Ṣan'ā' 1635 n. Chr. der Jemen seine staatliche Unabhängigkeit zurück. Interessant ist, daß es sich um eine national-konfes-

sionell geprägte Auseinandersetzung innerhalb der islamischen Staatenwelt handelt.

Das Horn von Afrika und das äthiopische Hochland sind im 16. Jhdt. Schauplatz einer religiös-kulturellen Auseinandersetzung: Das christliche Äthiopien steht gegen die von Südosten anflutende Invasion muslimisch-somalischer Truppen unter der Führung ihres Imams Aḥmad Ibn Ibrāhīm Grāñ. Nach großen Anfangserfolgen und der fast vollständigen Besetzung des äthiopischen Hochlands wird Grāñ — auch mit Hilfe eines portugiesischen Expeditionskorps, geführt von Dom Christovao da Gama — geschlagen. In der Folge gehen die Grenzkriege zwischen den muslimischen Staaten im Südosten, besonders dem Emirat von Harar, noch weiter, doch ist darüber hinaus eine zweite Front gegen die expansionswilligen türkischen Paschas (besonders in Massawa und Suakin) zu verteidigen, und erweist sich als Kernproblem die Invasion der Galla-Völker aus dem Süden, die für lange Zeit das Schicksal Äthiopiens und seiner muslimischen Nachbarn bestimmen sollten.

Militär- und Entwicklungshilfe von Glaubens-, wenn auch nicht Konfessionsgenossen, hatte auf der anderen Seite des Roten Meeres innerhalb des Islams im Jemen zu einer nationalen Erhebung geführt. Ein ähnliches Problem schaffen die portugiesischen Soldaten und katholischen Missionare in Äthiopien: wer hilft und schützt, will auch mitbestimmen. Die Auseinandersetzung zwischen äthiopischer Orthodoxie und dem Katholizismus findet im Übertritt des Kaisers Susneyos zum Katholizismus ihren Höhe- und Wendepunkt: dessen Sohn Fāsiladas löst das national-religiöse Problem mit der Vertreibung aller katholischen Missionare und führt sein Land zu einer ruhigen Orthodoxie zurück, die er durch eine Isolation von allen äußeren, besonders europäischen Einflüssen zu sichern sucht; hier verschmäht er auch nicht die Kooperation mit den islamischen Nachbarn. So sind gewisse Parallelen zur politischen Erfahrung des Jemen in der gleichen Zeit nicht zu übersehen, und so mag es nicht wundern, daß Fāsiladas gleichsam als ein erster Vertreter einer unabhängigen Politik von Drittländern zwischen zwei Weltblöcken an eine Allianz zwischen dem Jemen und Äthiopien über die Religionsgrenzen hinweg denkt, zur Verteidigung und Realisierung gemeinsamer (Handels-) Interessen gegen die Großen des Raumes, Türken und Portugiesen. Welchen Einfluß Feuerwaffen und andere Möglichkeiten fortgeschrittener Technik auf das Zusammenleben der Staaten ausübten, wußte er aus der schmerzhaften Erfahrung der jüngsten Geschichte seines Reiches, zugleich war ihm klar, daß nur freier Zugang zur Außenwelt und Handel diese Dinge verschaffen konnten, ohne sich lästiger und gefährlicher Mittler bedienen zu müssen. Freilich konnte er solche politischen und wirtschaftlichen Überlegungen nicht nüchtern in entsprechende termini kleiden: ein Verhandlungsangebot an die

jemenitische Gegenseite mußte in den ideologischen Termini der Zeit abgefaßt sein, und es waren denn auch vage Andeutungen in mehreren Gesandtschaften, aus denen man den Willen des äthiopischen Königs herauslesen konnte, sein Volk in den Islam zu führen. Für einen politischen Verstand freilich war die für beide Seiten profitable Eröffnung eines von türkischer und portugiesischer Bevormundung freien Handelsweges Moḫā'-Baylūl (letztlich Äthiopien-Indien) ein verhandlungswürdiges Angebot, das nur auf eine ebenso nüchterne und sachgemäße Beurteilung wartete. Freilich schien die Gegenseite nicht reif genug, eine solche Vernunftlinie einzuschlagen; zumindest fiel die Wahl des von Fāsiladas erbetenen Gesandten nicht auf den richtigen Mann: den Qāḍī al-Ḥaymī, der sich in seinem Bericht des öfteren deutlich zu erkennen gibt. Seine Mission scheitert, allerdings nicht nur am Unverstand des starren Muslims und seltsamen Diplomaten al-Ḥaymī, auch an der beschränkten Feindseligkeit des äthiopischen Klerus und seines Gefolges am Hofe des Fāsiladas. Dieser hat, wie aus jemenitischen Quellen hervorgeht, seinen Plan weiter verfolgt; allerdings geht aus den knappen Sätzen über seine Regierung in der »Kurzen Chronik« (s. z.B. Übers. Béguinot. Roma, 1901. S. 48-53) hervor, daß letztlich seine ganze Energie durch die jährlichen Feldzüge gegen die Galla im eigenen Land gebunden war. Da der Plan schon im diplomatischen Vorfeld scheiterte, kann man über seine Realisierungsmöglichkeiten nur spekulieren: Er hätte große Energie und Investitionen erfordert, wie die Angaben bei al-Ḥaymī und im Reisebericht des Jerónimo Lobo zeigen. Der Hafen Baylūl hätte ausgebaut und befestigt werden müssen. Wichtiger aber noch: die zwanzig Tagesreisen über Land bis nach Enderta am Rande des äthiopischen Hochlandes führten durch von den Galla und anderen Nomadenvölkern verunsichertes Gebiet und wären nur durch starkes Militär zu sichern gewesen, eine Aufgabe, die die Kräfte des äthiopischen Reiches seinerzeit sicher überforderte.

Die Darstellung der historischen Situation erklärt das Interesse, das al-Ḥaymīs kleines Werk bald nach seinem Bekanntwerden durch einen Artikel von Fr. Praetorius (»Ein arabisches Dokument zur äthiopischen Geschichte«. In: ZDMG 39. 1885. 403-410.) fand. Ein literarischer Erfolg — wenn auch aus anderen Gründen — war es zur Zeit des Autors und danach im Jemen und islamischen Indien ohnehin gewesen, wie die doch recht zahlreichen Abschriften in relativ kurzer Zeit beweisen. F. M. Peiser gab 1894 (Der Gesandtschaftsbericht...) den Text mit einer guten Einleitung heraus aufgrund der Leidener Hs., die nun van Donzel als eine wahrscheinlich vom Autor selbst korrigierte Abschrift erweist (s. S. 75). Unsicherheiten der Edition stehen gravierende Mängel und Ungeschicklichkeiten bei der Übersetzung (1898) gegenüber; mit der Arbeit Peisers war das letzte Wort über diese wichtige Quelle zur Geschichte des Fāsiladas noch nicht gesprochen. 1958 gab

Murād Kāmil aufgrund einer jüngeren Hs. im Besitze eines Nachkommens von al-Ḥaymī den Text neu heraus und ergänzte ihn durch wertvolle Auszüge aus jemenitischen Chroniken und Biographien, zum größten Teil aus Handschriften geschöpft, sowie eine Einleitung über die äthiopisch-jemenitischen Beziehungen (gedruckt in 2. Aufl. Kairo 1972). Kāmil benutzt Peisers Ausgabe, ohne sie zu zitieren (wie van Donzel, S. 26-28, erweist); es kennzeichnet seine Haltung zu Autor und Text, daß er zwei Qaṣīden des al-Ḥaymī mit polemischem, anti-christlichen Inhalt (s. S. 197-207) zum größten Teil wegläßt.

Van Donzel hat der Zeit des Fāsiladas schon verschiedene Studien und Publikationen gewidmet. Diesen Arbeiten stellt er nun eine Neuausgabe von al-Ḥaymīs Reisebeschreibung zur Seite. Der Text ist im Faksimile der Leidener Hs. gegeben; der kritische Apparat gibt die Lesarten fünf anderer Hss. nebst Peisers Konjekturen der editio princeps und Murād Kāmils Text (dessen Handschriftengrundlage nicht zugänglich war); neun andere Handschriften werden aufgelistet. Im allgemeinen ist die Textherstellung nicht problematisch; eher werfen manche Lesarten in den Handschriften, die orthographische und grammatische Fehler des vom Autor durchgesehenen Originals korrigieren, Licht auf al-Ḥaymīs sprachliche Gewohnheiten; so z.B. S. 101, Anm. 1; 153, Anm. 16; S. 155 Anm. zu 154,6. Die englische Übersetzung steht jeweils auf der dem Text gegenüberliegenden Seite; dies macht die zahlreichen Zusätze in Klammern mit der Umschrift bestimmter arabischer Termini und Wörter eigentlich überflüssig. Der Fußnotenkommentar konnte knapp gehalten werden, da van Donzel eine vorzügliche Einleitung vorausschickt. Diese enthält die Erschließungsgeschichte des Textes (S. 21-28); Angaben zum Autor; die der Mission vorausgehende Korrespondenz zwischen Fāsiladas und dem Jemen (S. 30-51); letztere im Faksimile aus einer jemenitischen Chronik. Es folgt S. 52-74 eine ausgezeichnet kommentierte Nacherzählung des Textes, die alles zum Verständnis von Text und Übersetzung Nötige enthält. S. 75-82 Beschreibung der Hss. und Editionsgrundsätze. Die Fortführung der diplomatischen Korrespondenz nach der Reise von al-Ḥaymī wird mit einem Brief des Imāms al-Mutawakkil ʿalā Allāh aus dem Jahre 1652 belegt; hier stützt sich van Donzel auf die Vorarbeit eines arabischen Historikers ʿAbdallāh Ibn-Ḥāmid al-Ḥiyayd, veröffentlicht in der schwer greifbaren Zeitschrift Maǧallat Kulliyat aš-Šarīʿa wa-d-Dirāsāt al-Islāmiyya (Makka). 3.1397-98. 15-39; vgl. S. 14s.v. HiySif. Hier wäre die Dissertation des gleichen Autors nachzutragen: Abdullah Hamid al-Hiyed: Relations of the Yaman and South Arabia during the Zaidi Imamate of Āl-Qāsim (1626-1732). Univ. of Edinburgh, 1973. Ein Auszug aus der Reisebeschreibung von Jerónimo Lobo, der zwanzig Jahre vor al-Ḥaymī die Reise von Baylūl nach Äthiopien unternahm, und ein Index runden das Werk ab, in dem man lediglich eine Karte vermißt. Doch würde

das Zeichnen einer solchen Karte erweisen, wie unklar zuweilen al-Ḥaymīs Beschreibung ist und wie viele Ortsnamen etc. noch zu klären sind.

Rez. steht mit dem Bearbeiter seit längerer Zeit im Austausch über al-Ḥaymī als Quelle zur Geschichte Äthiopiens im 17. Jhdt. (s. S. 21). Daher soll das Problem, zu welcher Textgattung sein Werk gehört, was es eigentlich vorstellt, im Rahmen der Besprechung weiter — sicherlich nicht abschließend — erörtert werden.

Den Charakter eines Gesandtschaftberichts hat es am ehesten noch in der Wiedergabe der Unterredungen von al-Ḥaymī mit dem Emir ʿAbdalwahhāb, einem Gesandten des türkischen Paschas aus Massawa. Hier wird der einzuschlagende Rückweg von Gondar über Massawa, also türkisches Gebiet, beschlossen, und al-Ḥaymī zeigt sich endlich befreit von den Barrieren der fremden Sprache (Dolmetscher) und Mentalität (Christen), die ihn in allen Verhandlungen mit dem äthiopischen König so behindert hatten. Man kann allerdings auch sagen, daß er keinerlei Anstrengungen unternahm, sich anzupassen; so beharrt er am Hofe des Fāsiladas auf jemenitischem Protokoll; wohnt im muslimischen Teil der Hauptstadt, ist prinzipiell mißtrauisch gegenüber Christen, sieht seine eigentliche Aufgabe als Missionar, ohne den Versuch zu machen, die Gegenseite darzustellen oder zu verstehen (S. 161-169; 155; 183-187. Die Beispiele ließen sich vermehren). Sicherlich war er in den Unterredungen mit Fāsiladas weisungsgebunden; die zwei Briefe seines Imāms, deren verschlossener nur auszuhändigen war, wenn sich der König als dem Islam geneigt erweisen sollte, legen dies nahe. So sieht er seine Mission als gescheitert und beendet an, als er erkennt, daß lediglich politisch-ökonomische Absichten am äthiopischen Hofe bestehen; dies, obwohl er in Gesprächen mit dem türkischen Gesandten durchaus auf die Berechtigung der äthiopischen Absichten verweist (S. 165). So ist es nur natürlich, daß er die Rückkehr zur Allianz mit den türkischen Glaubensgenossen als einzige politische Möglichkeit ansieht, und es ist einer seiner besonderen Seitenhiebe, wenn er schreibt, daß der König der Rückreise über Massawa — also auch das äußerliche Eingeständnis des Scheiterns der Mission — nur wegen Trunkenheit zustimmte (S. 165). Seine ablehnende Haltung drückt sich auch in den in Gondar gedichteten Qaṣīden aus, in denen er unverhohlen zum Bekehrungsfeldzug nach Äthiopien auffordert (S. 197-207; sie sollten nicht ohne Folgen bleiben; s.u.). Sein Verhalten während der Reise im Feindesland — als solche faßte er es auf und er reiste schließlich mit militärischer Eskorte — war in Requirierung und Geiselnahme das eines Besatzungs- oder Kolonialoffiziers (S. 147; 213). Vielleicht ist hier vom Titel ausgehend eine nähere Festlegung des literarischen Genres und seiner Funktion anzugehen.

Leider kennen wir den Titel, den der Autor seinem Werk geben wollte, nicht; die Leidener Hs. ist akephal; der Titel mit der Einleitung aus einer

anderen Hs. übernommen. Neben eindeutig späteren Blumentiteln, die den Text als *'aǧā'ib*-Literatur auffassen (*ḥadīqat an-naẓar* u.ä. s. S. 81) steht entweder *riḥla* oder *sīra*. Die erste Form ordnet das Werk in das Genre von Reisebeschreibungen (spez. Pilgerreisen) allgemein ein. Die zweite, *sīra*, scheint mit ihren Implikationen allerdings die Absicht des Verfassers besser, genauer, zu treffen. Die Lesung *sayra*, vorgeschlagen von J. Landau (s. S. 21, n. 6) ist abzulehnen. Neben dem heutige gängigen Sinne »Lebenslauf, Biographie (des Propheten)« ist doch im Arabischen noch der ursprüngliche Sinn erhalten, wie die Wörterbücher (Lane, 1484b) und Titelregister (z.B: GAL S III 1084) belegen: »(militärischer) Zug, Expedition, und der Bericht über die Ereignisse und Taten dabei«. Titel mit diesem Sinn sind gerade im zaiditischen Schrifttum, Biographien der Imame, belegt. Und der militärische Unterton ist von al-Ḥaymī sicherlich gewollt. Der Titel reiht sich gut zu ähnlichen Werken aus europäischer Feder; ich denke etwa an »Record of the Expedition to Abyssinia« über die britische Expedition nach Maqdala (London, 1870; by order of the Secretary of State for War). Wir übersetzen die Überschrift und Eulogie auf den Autor S. 84 (S. 85 gegenüber nicht wiedergegeben; nur S. 81 als Protokoll der Hs. F; die Eulogie dort nicht richtig gelesen, sondern aus Kāmils Ausgabe — ob dort der Hs. entsprechend? — übernommen): »Dies ist der Bericht über die Expedition nach Äthiopien, den der hochgelehrte Qāḍī Šaraf-al-Milla wa-d-Dīn al-Ḥasan Ibn-Aḥmad Ibn-Ṣāliḥ al-Ḥaymī verfaßt hat — möge Gott durch den reichen Regen seiner Gnade und seines Wohlgefallens die Erde (seines Grabes) befeuchten und ihn im Paradiese wohnen lassen, auf seiten dessen, der ihn geschaffen hat (oder: der ihn (von Sünden) freigesprochen hat)«.

Eine Expedition im Dienste des Glaubens beschreibt der Qāḍī al-Ḥaymī, mit all den Entbehrungen und Gefährdungen, aber auch wunderbaren Abenteuern, die eine solche Unternehmung mit sich bringt. Aber für wen? Wer ist der Auftraggeber für diese Schrift? Wäre es der Gesandtschaftsbericht, so könnte er — wenn auch öffentlich — nur auf Order des Imams, der ihn auf Mission schickte, geschrieben sein. Doch die entsprechende Passage in der *Sīra* (S. 85-86), die sicherlich auch ein literarischer Topos ist, trägt nach meinem Verständnis keinen Hinweis auf den Imam als Auftraggeber. Van Donzel übersetzt: »And now: he who gave me hope of assistance asked me, and he with whom I cannot be at variance in conformity and equity ordered me to describe ...« was sich so klar auf den Herrscher bezöge, der allerdings sofort darauf als Person mit Namen neu (und erstmals) genannt wird. Ich übersetze: »Jemand, der sich in Hoffnung auf Gewährung (seiner Bitte) an mich wandte, bat mich, und es beauftragte mich einer, dem ich in entsprechend anständiger Weise nichts abschlagen konnte, die Reise nach Äthiopien zu beschreiben, die ich im Auftrage unseres Herrn ... unternommen«. Ein

Freund also, der sich — zumindest im literarischen Topos — an al-Ḥaymī gewandt hat. Dementsprechend ist S. 86,3 weiter zu übersetzen: »Diese (Bitte, Anliegen) war ein vollständig (formulierter) Satz, der in Einzelheiten formulierte Satzteile umfaßte mit Definition von Thema und Rhema (arab.: *mubtada'* und *ḫabar*; der grammatische und in der Metapher geforderte Sinn dieser beiden arabischen termini technici ist so am besten wiederzugeben) und das Anliegen des Bittstellers in Bezug auf wunderbare Geschichten zusammen mit deren lehrreichen Beispielen klar machte. So entsprach ich jener (Bitte), auf das Gewollte abzielend und in Erfüllung meiner freundschaftlichen Verpflichtung, aber auch in der Hoffnung auf die Aufrüttelung träger Gemüter und als Aufruf zu gefährlichen Heldentaten im Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten ...«. Eine Tendenzschrift also, moralisierenden Inhalts, in Unterhaltung verpackt und durchaus mit aufstachelnden Hintergedanken, die in den schon angesprochenen *Qaṣīden* (bes. S. 201) klar ausgesprochen werden. Anlaß dazu ist die vorgeschobene Bitte eines Freundes. Sie hat ihre Wirkung nicht verfehlt. Auch eine apologetische Tendenz mußte al-Ḥaymī verfolgen, war seine Mission doch gescheitert, war sein Aufbruch aus Gondar doch eher überstürzt, und brachte er vor allem weder ein Antwortschreiben noch Geschenke mit; all dies war zu begründen. Solche Begründungen in der Lage Äthiopiens und der Person seines Herrschers hat er dann sicherlich in einem rechten Gesandtschaftsbericht — nur mündlich? — seinem Herrn gegeben.

Die Sache hatte Folgen: Fāsiladas schickt um 1651 n. Chr. eine weitere Botschaft mit Geschenken in den Jemen; er entschuldigt sich, daß er Antwort und Geschenke nicht al-Ḥaymī mitgegeben habe. Leider ist nicht dieser Brief, nur die Antwort darauf erhalten (s. S. 232-242). So können wir nicht wissen, ob er mit der Gefährdung in der Reise durch türkisches Gebiet argumentiert hat, oder aber dem unflexiblen Gesandten al-Ḥaymī, der entgegen äthiopischer Sitte und festhaltend am heimatlichen Brauch seine Geschenke nicht sogleich überreichen wollte, eine gebührende Antwort erteilte. Doch trägt der Brief des Imams darauf al-Ḥaymīs Diktion: eine unverhüllte Aufforderung, den Islam anzunehmen — untermauert durch den berühmten Brief Muḥammads an den Naǧāšī (Negus) von Äthiopien — auf die es bei Verweigerung nur den Glaubenskrieg geben kann. Auch soweit hat es der kämpferische Qāḍī dann noch gebracht, wenn wir einer neu anzuführenden Quelle Glauben schenken dürfen: ʿAbd-al-Ilāh Ibn-ʿAlī al-Wazīr (GAL II 399; S II 545): *Ta'rīḫ Ṭabaq al-ḥalwā wa-siḥāf al-mann wa-s-salwā* (Geschichte des Jemen 1045-1090/1635-1680). Ed. Muḥammad ʿAbdarraḥmān Ǧazīm. Bairūt, 1985. Er gibt S. 118 (für 1057/1647-48) eine kurze Beschreibung der Reise von al-Ḥaymī, die später al-Qibsī abschreibt; vgl. Kāmil S. 8). S. 143 für das Jahr 1066/1655-56, also vier Jahre nach dem letzten Briefwechsel mit Äthiopien, die Notiz: وفيها

همّ الامام ان يجهّز على الحبشة بسبب ما اتّفق ممّا وصفه القَاضِي الحسن الحيمي وتحريضه للامام بالقصائد ولم يتمّ له ذلك. »Der Imām beabsichtigte eine militärische Expedition nach Äthiopien, veranlaßt durch die Reisebeschreibung von al-Ḥaymī und wegen dessen aufrüttelnden Qaṣīden an den Imam; doch sollte ihm dies nicht vergönnt sein«!

Die kurz davor liegende Korrespondenz erwähnt al-Wazīr nicht. Die Quellen zur Geschichte des Jemen in dieser Zeit sind noch längst nicht alle bekannt, werden sicherlich noch weitere Einzelheiten zu den hochinteressanten Beziehungen zwischen Äthiopien und dem Jemen im 17. Jhdt. beitragen. Aus einer Durchsicht von Aymān Fu'ād Sayyid: maṣādir ta'rīḫ al-Yaman (Kairo, 1974) notiere ich zwei der erfolgversprechendsten Werke: Ibn al-Mufaḍḍal: as-Sulūk aḍ-ḍahabiyya fī ḫulāṣat as-sīrat al-Mutawakkiliyya. (Der Autor ist ein Urenkel des Herrschers); Hss. in Leiden, Mailand und Rom. Sowie: Bahǧat az-zaman fī ḥawādiṯ al-Yaman (Ḏayl zur Fortsetzung von Yaḥyā Ibn-al-Ḥusayn für die Jahre 1046-1099); Hs. in der Bibliothek des Imams Yaḥyā im Jemen.

Das Prädikat Tendenzschrift muß nicht als historische Quelle abwerten. In Einzelheiten ist al-Ḥaymī durchaus zuverlässig und glaubwürdig, wie etwa der Vergleich mit den Angaben eines Parisiani über Muḫa' und Baylūl, oder über die christlichen Mitreisenden der Gesandtschaft, die nach Gondar vorauseilen, um dort Stimmung gegen die ankommende jemenitische Mission zu machen, beweist (s. S. 60; 145; Beccari, RAESO, XIII, 325; 338f.). Aber er sieht und notiert zu wenig; er ist ein Mann, der mit bemerkenswerter Blindheit und Beschränktheit durch ein fremdes Land reist. Seine Schilderung bleibt weit hinter der eines Lobo oder anderer Reisender seiner Zeit zurück. Er sucht nur das Bekannte, Vertraute bei den Muslimen Äthiopiens (s. S. 135; 145). So gibt er längere Ausführungen über islamische Grundlehren aus Missionsgesprächen (auf Arabisch) wieder, aus seiner Lektüre der Evangelien, die er aber bald aus der Hand legt, weil er keine der Šarī'a vergleichbaren Rechtsordnungen finden kann, erfahren wir nichts (s. S. 185f.). Sein Bild der Fremden — raubgierige Nomaden, Danakil und Galla — wenig gastfreundliche Christen — listig-intrigante Amharen — bestechliche, aber einflußreiche Minister — ungebildete Mönche — kommt über gelegentliche Einzelbeobachtungen nicht hinaus, bleibt blaß und entspricht dem Klischee der Erwartungen seiner Leser; somit erfahren wir mehr über seine Mentalität und die seines angesprochenen Publikums.

Seine Schwäche sind weiterhin Namen, die von Orten und von Personen. Das erste entwertet seine Brauchbarkeit als Reiseführer — von der eines militärischen Kundschafters und Wegbereiters ganz zu schweigen — das andere seinen Wert als historische Quelle. Aber von einem Mann, der die

Gesprächssituation mit Dolmetscher nur schwer erträgt (s. S. 161; 185), der immer wieder betont und beweist, daß er nur das Arabische für ein dem Menschen angemessenes Kommunikationsmittel hält, kann man Kenntnis und Wiedergabe fremder Namen nicht verlangen. Seine Reiseroute ist daher in manchem unklar. Die Endstation der Karawanenstraße von Baylūl zum äthiopischen Hochlande nennt er ʿAyna-Mallī, in der Nähe eines Salzsees. Mille ist ein Nebenfluß des Awaš, der allerdings zu weit südlich der Route liegt; Bedeutung also: Quelle des Mille(?). Van Donzel, S. 56 schlägt Corbettà oder in dessen Nähe vor, wo noch heute die Station der Karawanen aus dem Osten liegt (Vgl. Guida AOI, S. 310). Damit hat er zweifellos recht; solche Karawanenwege sind durch die geographischen Gegebenheiten festgelegt und ändern sich nur unwesentlich. Wie damit das Manadeley, Meladele aus Alvarez und Zorzi's Itinerarien zusammenhängen, das andere Reisende dieser Strecke angeben, ist noch zu klären; u.U. ist auch das amharische Māy Č̣əw, westlich von Corbettà daran anzuschließen. Auch andere der wenigen(!) Toponyma, etwa auf der Route von Enderta nach Gondar wie Wādī Uġnā oder Sumayn bleiben unklar oder sind entstellt: S. 141 Sumayn und Anm. 1: hier hätte man sich einen Verweis auf S. 59 Semʿen und im Register S. 251 einen Eintrag unter Sumayn gewünscht. Ansonsten gibt uns der Bericht lediglich einige Provinznamen; schon der Name der Hauptstadt Gondar bleibt unerwähnt, geschweige denn der von Stadtvierteln, Kirchen, Klöstern etc.

Auch mit den Personennamen, soweit sie nicht arabisch-islamisch sind, tut sich al-Ḥaymī schwer. Der Name Fāsiladas wird nur in der Einleitung einmal genannt; ansonsten ist es der ungläubige König. Das Oberhaupt der äthiopischen Mönche, der Eč̣agē, bleibt ebenso namenlos wie der rebellische Königsbruder Galāwdēwos. Insgesamt sind es wohl nur ein Dutzend äthiopische Namen, die der Text aufzuweisen hat. Allerdings bringt eine positive Besetzung der Person auch al-Ḥaymī Namen ins Gedächtnis zurück: Aḥada Anbasā, Baʿāla-Ǧādā (Gouverneur; ein Titel, kein »nick-name«, S. 127) von Enderta: er kann arabisch sprechen und zeigt in seinem Eintreten für einen christlichen Konvertiten (S. 139) Sympathien für den Islam; allerdings auch hier ein kleiner Seitenhieb, mit Blick auf den ʿamüsierten Leser, wenn al-Ḥaymī ihn wegen seines langen Haares und seiner Fingernägel mit einem alten Affen vergleicht. Vielleicht hat er von ihm selbst die volksetymologische Ausdeutung seines Namens, »Einer der Löwen«, die er in der Korrektur noch auf Zeile einfügt (S. 126,5). Anbasā(y) sicherlich ein Name als Metapher für einen mächtigen Mann (s. S. 127, Anm. 2); doch die Form *»ein* Löwe« (»der Löwen« erforderte den tigr. Plural *anābes*) ungewöhnlich; das Zahlwort lautete zudem in Tigriñña *ḥada*. Pereira, Chronica de Susneyos, Cap. 82,82 gibt die Geʿez-Namensform, zudem erwähnt sie wohl den gleichen Mann:

Aḥadē Anbasā (Akk.), ein Heerführer des noch zu erwähnenden Vize-Königs Qeb'a-Krestos gegen die Rebellen in Lasta und Enderta. Erster Bestandteil ist somit ein Partizip Aktiv der wenig gebrauchten Verbalwurzel *'ḥd* »eins machen, einigen« (vgl. Dillmann, Lexicon, 722; Kidāna-Wald Keflē, 210a). Somit gibt es zwei Möglichkeiten der Deutung: »der sich mit dem Löwen vereinigt = den direkten Kampf mit ihm wagt« bzw. »der sich vor dem Löwen eins macht = allein den Kampf gegen den Löwen aufnimmt«, freilich eine poetischere Lösung. Der bei al-Ḥaymī genannte alte Gouverneur könnte sehr wohl identisch mit dem in der Susneyoschronik genannten Heerführer sein, zumal er ja in Enderta kämpft. Da der Name selten ist, darf man hier auch auf einen Joao/Johannes Anbessa(y), einen katholischen Freund des Königs Fāsiladas verweisen, aus Agaw-Geschlecht, dessen Bruder Ludovicus eine Rolle bei der Aufdeckung der Verschwörung des Galāwdēwos spielt; vgl. Beccari, RAESO, XIII, 101; van Donzel: King Fāsiladas, Abūna Mārqōs and Abēto Galāwdēwos. In: Ethiopian Studies. Festschrift Leslau. 1983. S. 426, n. 34; s. S. 56, n. 14.

Qabā Quṣṭūs, der Gouverneur von Abar-Qallī (Avargale; s. S. 139,59, n. 22) ist nicht in so guter Erinnerung: zunächst stand in der Hs. (S. 138,19): »dessen Name mir entfallen ist«. Darüber: »sein Name ist Qabā Quṣṭūs«, was auf dem Rande noch einmal ausdrücklich bestätigt wird. Murād Kāmil hatte sich (S. 27, n. 11. 2. Aufl. S. 96, n. 1) für die Form »qabā/qab'a Kristūs« ausgesprochen. Van Donzel entscheidet sich, mit Berücksichtigung der Emphatika in der arabischen Form für Qāwsṭūs. Dieser Name ist äthiopisch belegt (= Caustus); z.B. einer der Schüler des Takla-Hāymānot nennt sich so; vgl. Kinfe-Regb Zelleke: Bibliography of Ethiopian hagiographical traditions. In: JES. 1.1963. Nr. 127). Doch ist anzunehmen, daß sich al-Ḥaymī nicht so recht an die äthiopische Lautung erinnert. Der zweite Namensbestandteil ist sicher »Krestos«; der Name bedeutet »Salböl Christi«. Eine Zusammensetzung von *qeb'* »Salböl« mit anderen Heiligennamen ist nicht belegt. Es ist zudem ein typischer Name der Susneyos- und Fāsiladaszeit, d.h. der Zeit des beginnenden Unktionsstreits in der äthiopischen Kirche, unter dem Einfluß katholischer und protestantischer theologischer Einsprengsel. Soweit ich sehe, ist dieser Name weder vorher noch nachher in den äthiopischen Chroniken belegt. In der Chronik des Susneyos figurieren drei Träger des Namens: Sohn der Schwester des Rebellen Yonā'ēl (cap. 62,121); Abētohūn (Prinz aus königlicher Familie; u.U. ein Bruder des Fāsiladas) (cap. 92,38) und der bekannte Belāttēngētā, später Tigrē Makʷannen und Bāḥr-Nagāš, der 1629 n. Chr. fällt; vgl. Pereira, Chronica, S. 579 Anm. zu cap. 87,12. Interessanterweise war er zunächst Gouverneur in Avargale; seine beiden Söhne (Namen?) werden im Zusammenhang mit der Verschwörung des Galāwdēwos von Fāsiladas hingerichtet. Ob es sich bei dem von al-Ḥaymī

erwähnten Gouverneur von Avargale um einen der Söhne, einen anderen Verwandten handelt?

Mit ähnlichen Verzerrungen müssen wir wohl auch bei den seltsamen Namen Ḫāṭirūs (s. S. 65, n. 42; 185) rechnen. Es handelt sich um einen arabisch gebildeten Schüler des Abuna Mārqos und Vorsteher eines Klosters in Gondar, mit dem al-Ḥaymī seine Religionsgespräche führt. Murād Kāmil wollte den Namen als Buṭrūs (Petrus) deuten. Wir kennen den Namen von Kirche oder Kloster, in dem al-Ḥaymī seinen Gesprächspartner getroffen hat, nicht (s.o.). Auch wäre dies wohl nur eine dürftige Hoffnung auf Identifizierung der Person, sind doch Prosopographie und historische Geographie Äthiopiens noch ganz in den Anfängen. So bleibt unter lautlicher Annäherung (der erste Laryngal wird wohl gehört worden sein) nur ein Raten auf Ḫāyla Krestos, Eḫwa-Krestos, Māḫdara-Krestos o.ä., alles häufige Namen der Zeit.

So bleibt der geographische und historische Ertrag dieser Reisebeschreibung merkwürdig klein. Es entsteht der Eindruck einer doch eher oberflächlichen Reportage, zugeschnitten auf eine bestimmte Leserschaft, in einer eher gekünstelten (arabische Reimprosa) als gekonnten Sprache. Ihre Bedeutung liegt in der Tatsache, daß zu der Regierungszeit des Fāsiladas und zu seinen weitblickenden politischen Plänen auf äthiopischer Seite praktisch keine, aus den Berichten europäischer Reisender und Missionare nur ganz wenige Quellen existieren. Diese wenigen Andeutungen freilich sind eine gute Hilfe bei der Erschließung der *Sīrat al-Ḥabaša* und ihrer Bewertung als historische Quelle. Und zum Plan eines gemeinsamen äthiopisch-jemenitischen Handelswegs über Baylūl? Fāsiladas hat wohl seine jemenitischen Verhandlungspartner überschätzt und überfordert, genauso wie er Schwierigkeiten und Widerstände im eigenen Lande unterschätzte. Schwer abzuwägen bleibt, inwieweit bewußte Enthüllungspropaganda von europäisch-katholischer Seite in Muḫā', Baylūl und auch in Äthiopien selbst über angebliche Konversionspläne des Kaisers zu einer oppositionellen Grundstimmung und damit auch zum Scheitern dieses ehrgeizigen Unternehmens beigetragen hat.

Als Appendix sei Rez. eine philologische Anmerkung erlaubt: Sīra, S. 150,8: »فناهيك بتلك المقاعد زينة للناظر واستدراجًا لذلك الملك الكافر«. Übers. S. 151: »Very beautiful are those chairs in their decoration to the onlooker and a sign of dignity for that unbelieving king«. N. 1: Hinweis auf die Wurzel NHK, Form nāhik »très beau« bei Dozy, Suppl. II, 730a. »Nāhīk«, wenn so getrennt, kann keine Nominalform zu »nāhik« sein. Hier liegt die häufige Wendung des Erstaunens (Wurzel NHY) *nāhī-ka min/'an/bi* vor »wie ausgezeichnet ist, laß dir genügen an, es genügt zu erwähnen« (Wehr). Also: »Und mit dem Hinweis auf jene (prächtigen) Sitzgelegenheiten (in der Residenz des Königs) soll es für dich (lieber Leser) sein Bewenden haben an Pracht für das Auge und zur Einschätzung des Ranges jenes ungläubigen Königs«! Aller-

dings führt der Hinweis auf Dozys Stelle vielleicht doch auf eine richtige Spur. »Nāhik« als Adjektiv »äußerst schön« paßt nicht zu den anderen Ableitungen der Wurzel NHK. Ich frage mich, ob hier nicht eine retrograde Nominalisierung des Ausrufes nāhī-ka und Umformung in ein sinngemäßes Adjektiv »prächtig« vorliegt; leider ist die von Dozy angeführte Stelle aus einer Hs. entnommen und so nicht weiter nachprüfbar.

ANDREA B. SCHMIDT

Die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon. Ihre Bedeutung für die Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche Persiens im 6. Jh.

I

Im Jahre 1897 machte der armenische Bischof Karapet Ter-Mkrč'yan[1] mit einer Handschrift aus dem 10. Jh. in der Patriarchatsbibliothek von Ējmiacin eine aufsehenerregende Entdeckung. Die Handschrift enthielt die für verloren gehaltene antichalcedonische Streitschrift des monophysitischen Patriarchen von Alexandrien Timotheus Aelurus († 477) in armenischer Übersetzung[2]. Dieses umfangreiche Florilegienwerk, das Timotheus in seinem Exil in Cherson verfaßt hatte, war trotz seiner Bedeutung für die Epoche der christologischen Streitigkeiten im griechischen Original verlorengegangen. Fragmente einer bearbeiteten und stark gekürzten Fassung kannte man bis zur Entdeckung der armenischen Version nur aus einer syrischen Handschrift[3].

Mkrč'yan machte sich 1906 zusammen Erwand Ter-Minasyan an die Abschrift und Herausgabe der bislang immer noch Unikat gebliebenen Handschrift und veröffentlichte sie 1908 unter dem Titel: »*Timotheus Ælurus'*

1 Zu seinem theologischen Studium an deutschen Universitäten, seinen Reformbemühungen als Bischof und der umfassenden wissenschaftlichen und publizistischen Arbeit von K. Ter-Mkrč'yan (1866-1915) vgl. S. Stephan, Karapet Ter-Mkrttschjan [= Mkrč'yan], Materialien zu einem Kapitel armenisch-deutsch wissenschaftlicher Zusammenarbeit. Unter Mitarbeit v. L. Ter-Mkrttschjan red. u. hrsg. v. H. Goltz, Halle 1983.

2 Hs No. 1958 (olim No. 1945), Mayr C'uc'ak Bd. I (Erevan 1965), p. 683: Pergamenthandschrift des 9./10. Jh.s, 321 Blatt; über die Entdeckung der Handschrift vgl. K. Ter-Mkrč'yan, Timot'ēos Ēlurosi noragiwt erkə ew nora mi k'ani nor hatuacnerə naxni hayreric' aṙac, in: Ararat 1897, p. 251-257.

3 British Library Add. 12156 (6. Jh.), fol. 1^{ra}-29^{vb}, vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II (London 1871), p. 39-42; vgl. auch noch R. Y. Ebied/L. R. Wickham, Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon, in: After Chalcedon. Studies in Theology and Church History Offered to A. van Roey (Leuven 1985), p. 118. Zu einigen Fragmenten des griechischen Originals bei Leontius von Scetis, Ephraim von Antiochien und Photius vgl. E. Schwartz, Codex Vaticanus gr., 1431, eine antichalcedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons (Abh. Münch. AkW, phil.-hist. Kl. 32,6, München 1927), p. 129 n. 1.

des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre. Armenischer Text mit deutschem und armenischen Vorwort«[4]. Damit wurde der Patristik eine Quelle neu zugänglich gemacht[5], die einerseits unschätzbare Hinweise zur Dogmengeschichte der christologischen Epoche gab und andererseits durch das von Timotheus eingearbeitete umfangreiche Florileg teils verlorengegangene oder noch unbekannte Texte der patristischen Literatur ins Leben zurückrief[6].

Als »most useful weapons in the theologians' arsenal«[7] stellten Florilegien für den theologischen Diskurs das Material zur Führung des Traditionsbeweises bereit. Zu diesem Zweck wurde auch die *Refutatio* verwendet. Die große Anzahl von Zitaten kirchlicher Schriftsteller des 3.-5. Jh.s bewirkte, daß die *Refutatio* als Compendium dogmaticum von den Armeniern hochgeschätzt und als Quelle ausgiebig benutzt wurde. Sie bot durch die gegliederte Aufreihung orthodoxer und häretischer Sätze, deren Quellen Timotheus nicht selten sogar neben ihren Verfassern angegeben hatte, zusammen mit dem paraphrasierenden Kommentar des Timotheus[8], eine fundierte Argumentationshilfe zur überzeugenden Darlegung des eigenen Glaubensstandpunktes.

4 Leipzig 1908, XXXV, 342 pp. [= arm. Text], 54 pp. [= Drei Indices: Bibelstellen, Namen-, und unzureichendes Wortregister]; im gleichen Jahr erschien die Parallelausgabe in Ējmiacin mit armenischem Titel und Vorwort: *Timot'eosi episkoposapeti Ałek'sandreay hakačaṙut'iwn aṙ sahmanealsn i žołovoyn k'alkedovni* (Stephan, Karapet Episkopos, p. 62). Über die schwierige Edition des stark abgenutzten und löchrigen Manuskriptes vgl. Mkrč'yan/Minasyan im Vorwort der Ausgabe, Vgl. XXII, und Mkrč'yan, op. cit., p. 253f.
Αἴλουρος (Katze) = arm. կուղ (in übertragener Bedeutung: der Bucklige); im Buch der Briefe (*Girk' T'łt'oc'* (Ed. I. Ismireanc'), Tiflis 1901), p. 91,2; 94,21; 103,29) und *Knik' Hawatoy* (vgl. n. 9), p. 114,11; 260,6 wird Timotheus nur als T., bzw. als *T. der Alexandriner, T. Bischof Alexandriens* (u.ä) bezeichnet; vgl. auch die *Diegesis* (G. Garitte, La Narratio de rebus Armeniae (Louvain 1952), § 71 und die Nennung im TA p. 43,6; 329,19; 336,11; 333,18. Die Edition wird im weiteren *TA* abgekürzt.

5 Die Vollständigkeit der arm. Version ist von Akinean in Zweifel gezogen worden. Nach Lebon, Version arménienne et version syriaque de Timothée Élure, in: Handēs Amsorya 41 (1927), p. 720-722, bestand die griech. Refutatio aus drei Büchern (er bezieht sich auf eine Stelle in Justinians *contra monophysitas* (PG 86,1, col. 1103-1146 [col. 1128D]) (dagegen Ter-Mkrč'yan/Ter-Minasyan im Vorwort zu TA, XIf.: aus zwei Büchern), die im Armenischen ganz erhalten sind; nach Akinean, Timot'ēos Kuz hay matenagrut'ean mej (Wien 1959), p. 13-17, ist im TA nur das erste der ursprünglich drei griechischen Bücher überliefert, während Spuren der zwei übrigen im Anhang (TA p. 316-333) zu finden sind.

6 F. Cavallera, Le dossier patristique de Timothée Aelure, in: Bulletin de littérature ecclésiastique 4,1 (1909), p. 342-359; E. Schwartz, op. cit., p. 98-126, unternahm ergänzend zu Cavallera die akribische Arbeit der Verifizierung der Zitate. Die meisten Väterzeugnisse stammen von Athanasius, Kyrill, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor Thaumaturgus, Johannes Chrysostomus, Julius von Rom. Mehrere Zitate konnten bis jetzt nicht identifiziert werden.

7 R. W. Thomson, The Shorter Recension of the Root of Faith, in: REA 5 (1968), p. 249.

8 Timotheus ging bei der Gliederung seines Werkes methodisch in einem Dreischritt vor: »nach einem einleitenden Teil von Väterzitaten führt er zuerst blasphemische« Passagen [ζωϳζոյուβիւք = βλασφημίαι] aus dem Tomus Leonis und den Chalcedonhoros an, stellt diesen dann zum Beweis ihrer nestorianischen Häresie Zitate von »Nestorianern« gegenüber, hauptsächlich

Als erstes Dokument dieses Genus in der armenischen Literatur beeinflußte die armenische Übersetzung der Refutatio [= TA] nachhaltig die armenische Geistesgeschichte und setzte, häufig exzerpiert, das Signal für eine Reihe von Florilegien, deren erstes, ebenso umfangreich wie der TA, kaum ein halbes Jahrhundert später erschien[9]. »*Keine andere monophysitische Schrift hat die Armenier so in ihren Bann geschlagen wie die des Timotheus Aelurus*«[10]. Er selbst wurde zusammen mit Kyrill und Dioskur als ein Kronzeuge der Orthodoxie verehrt[11].

Die Rezeption des TA in der kirchlichen Literatur Armeniens war groß. Sie nahm ihren Anfang mit Vrtʿanēs Kʿerdoł, der wahrscheinlich der Initiator der Übersetzung ins Armenische war und eine wichtige Rolle bei der Verbreitung des Werks in Armenien spielte[12]. Akinean und die Editoren haben Beispiele für die Verwendung von TA-Zitaten bei den armenischen Schriftstellern angeführt[13]. Vorwiegend wurden Väterzitate abgeschrieben. Neben Kyrill zählte dazu besonders der vor der Übersetzung des TA den Armeniern noch unbekannte Julius von Rom, unter dessen Namen apollinaristisches Schrifttum tradiert wurde[14].

Mit der inhaltlichen Rezeption wurde zugleich die befremdliche, dem wissenschaftlichen Gebrauch[15] vorbehaltene Diktion des *Yunaban*-Armenisch, in

und in dieser Reihenfolge, Zitate von Paul von Samosata, Nestorius und Theodoret, um darauf unter Heranziehung von Väterzitaten [ψխտաոռուβիւք = χρήσεις] seine Widerlegung [ζաԼաճառուβիւն = ἀντίρρησις] anzuschließen. Das ganze Werk schließt mit Schriftzitaten aus dem Neuen Testament und einem Schlußwort des Timotheus.

Es sei in Übersetzung angeführt, wie Timotheus den Aufbau seiner Refutatio nach dem einleitenden Väterflorileg selbst vorstellt: »*Da wir nun viele und nützliche Zeugnisse unserer seligen Väter ausgewählt haben, schien es mir notwendig, jetzt die Lästereien aus dem Tomus Leonis vorzulegen und die Definitionen des Konzils von Chalcedon und die Lehren der Häretiker — mit denen übereinstimmend gefunden werden der eben genannte Tomus und das Bekenntnis des Konzils von Chalcedon, entgegengesetzt jedoch zu den Lehren der heiligen Väter — danach aber gemäß unserem Vermögen ihren Lästerungen im Herrn zu entgegnen und vorzutragen die Zeugnisse der heiligen Väter, die das von uns Gesagte bekräftigen, die zuvor zitierten Lästerungen der Häretiker aber niedermachen und ihre Gottlosigkeit verdammen*« (TA, p. 52,28-53,3).

9 Knikʿ Hawatoy əndhanur surb ekełecʿwoy... yawurs Komitas Katʿułikosi hamahawakʿeal. Hrat. Karapet Episkopos [= K. Ter-Mkrčʿyan], Ējmiacin 1914 (photomech. Nachdruck Löwen 1974). — Zu den TA-Zitaten im Knikʿ Hawatoy vgl. J. Lebon, Les citations patristiques grecques du Sceau de la Foi, in: Revue d'histoire ecclésiastique 25 (1929), p. 29f.

10 Inglisian, Chalcedon und die Armenische Kirche, in: Grillmeier/Bacht, Das Konzil von Chalcedon, II (Würzburg 1953), p. 380.

11 Vgl. Inglisian, op. cit., p. 377f.; Akinean, Timotʿēos Kuz, p. 29-31.

12 Akinean, Yunaban dprocʿə, in: Handēs Amsorya 46 (1932), p. 278.

13 Akinean, Timotʿəēos Kuz, p. 32-36; Ter-Mkrčʿyan/Ter-Minasyan im Vorwort zu TA, XVIII-XXI; vgl. auch Inglisian, op. cit., p. 378-380.

14 B. Altaner/A. Stuiber, Patrologie. Leben und Schriften der Kirchenväter (Freiburg-Basel-Wien 1978), p. 314.

15 Akinean, Yunaban dprocʿə, p. 292; A. Terian, Syntactical Pecularities in the Translations of the Hellenizing School, in: First Intern. Conference of Armenian Linguistics: Proceedings. Univ. of Philadelphia 1979 (Ed. J. A. C. Greppin), p. 197.

das selbst die Schriftzitate des TA neu übertragen worden waren[16], tradiert. Dadurch übte der TA einen weitreichenden Einfluß auf die Entwicklung und Verwendung der theologischen Terminologie in der armenischen Literatur aus.

Obwohl die Bedeutung des TA für die Dogmengeschichte einerseits und seine Relevanz für die armenische Literaturgeschichte andererseits einhellig anerkannt sind, wurde das Werk inhaltlich und sprachlich kaum ausgeschöpft. Eine Übersetzung aus dem Armenischen, die den umfangreichen Text leichter erschließen würde, wäre die dringlichste Aufgabe gewesen. Daß dies bisher nicht geschah, ist auf die beträchtlichen Schwierigkeiten zurückführen, mit denen der durch Auslassungen, Punktations-, Lese- und Schreibfehler entstellte Text den Philologen konfrontiert. Davon geht ein guter Teil zu Lasten des Kopisten des Manuskripts im 10. Jh. Dieser besaß schon nicht mehr die ausreichenden Griechischkenntnisse, die erforderlich waren, um den Text, der für sein Sprachempfinden in einem stilistisch befremdlichen Armenisch abgefaßt war, verständnisvoll abschreiben zu können.

Außer den Schwierigkeiten, die eine schlecht erhaltene Handschrift[17] für den Leser bereithält, wird das Textverständnis erheblich durch die sklavische Nachbildung griechischer Wortformen und Syntax beeinträchtigt, wobei der armenische Übersetzer die syntaktische Konstruktion oft nicht korrekt wiedergegeben hat. Schließlich ist auch die Indifferenz des Übersetzers gegenüber den semantischen Eigenheiten des griechischen Wortschatzes zu vermerken. Im TA kommt es gehäuft zu kontextuell widersinnigen Aussagen. Dem Übersetzer der *Yunaban dproc'* ging es bei der ihm auferlegten Methode des strikten *verbo de verbo reddere* nicht in erster Linie um das Erfassen des Sinns, sondern um die getreue Nachbildung des Griechischen, in seiner Detailtreue bis zur Wiedergabe der einzelnen griechischen Wortkomposita.

Aber nicht nur grammatikalische oder lesetechnische Gründe erschweren das Verstehen des Textes. So sind die Zitate inhaltlich nicht leicht zu fassen, weil sie meist unvermittelt aus ihrem Kontext gelöst wurden. Timotheus läßt ein Väterzeugnis mitten in der Argumentation beginnen und bricht es auch genauso schnell wieder ab, um dann das nächste Zeugnis mit einer ihm wichtigen Aussage anzuschließen, das aus einem anderen Text oder von einem ganz anderen Kirchenvater stammt. Der Sinn des Armenischen erhellt sich dann, wenn man das zugrundeliegende griechische Vokabular, seine Bedeutungsbreite und den Textzusammenhang kennt. Da jedoch mit Aus-

16 Vgl. H. Ač'arʏan, Hayoc' lezui patmut'iwn, II (Erevan 1951), p. 157-158, Vergleich von Bibelzitaten des TA mit der altarmenischen Übersetzung.

17 Abdruck zweier Folioseiten des in Majuskeln geschriebenen Manuskripts bei Mkrč'yan/Minasyan nach dem deutschen Vorwort der Edition, IX*; vgl. auch A. G. Abrahamyan, Hayoc' gir ew grč'ut'yun/Armjanskoe pis'mo i pis'mennost' (Erevan 1973), p. 63.

nahme des Florilegs weder ein griechischer Text noch eine zweite armenische Version des TA für einen Vergleich vorliegen, lassen sich die Probleme ermessen, die die Übersetzung des TA aufwirft. Weite Abschnitte des von Timotheus verfaßten Kommentars können nur über den Umweg der Rückübersetzung des Armenischen ins Griechische verstanden werden. Eine systematische Untersuchung der Übersetzungstechnik anhand des Florilegs, ein durch den armenisch-griechischen Vergleich erstellter Wortindex und ein Katalog typischer, durch die translineare Übersetzung bedingter Fehler, können dabei eine Hilfe zum Verständnis des Timotheus-Kommentars sein[18]. Sind das Vorgehen des armenischen Übersetzers bei der Wiedergabe des griechischen Wortlauts und die Fehlertypen erhellt, dann kann unter der Voraussetzung, daß eine armenische Übersetzung der *Yunaban dproc'* das griechische Original stets so getreu wie möglich widerspiegeln will, die Rekonstruktion des zugrunde liegenden Griechischen gewagt werden.

An dieser Stelle soll auf die Übersetzungsproblematik nicht weiter eingegangen werden. Sie ist grundsätzlich den Werken eigen, die, wie der TA, zu den Übersetzungen der *Yunaban dproc'* gehören, jener graecophilen Schule bzw. Epoche der armenischen Literatur (6.-8. Jh.), die bedeutende Werke der Rhetorik, Grammatik, Philosophie und Theologie übersetzt hat, die Übersetzungen jedoch bewußt einer dem Geist der armenischen Sprache fernen, gräzisierenden Redaktion nach dem Muster griechischer Wortbildung und Syntax unterzog[19].

Daß im übrigen schon die Leser aus früheren Jahrhunderten mit dem armenischen Text zu kämpfen hatten, erschließt sich aus den zahlreichen Glossen und Synonymen am Manuskriptrand, die die Editoren als Übersetzungshilfe in ihre Ausgabe aufgenommen haben.

18 Zur Erstellung eines Typenkatalogs von Fehlern bei translinearen Übersetzungen vgl. beispielhaft G. Bolognesi, La traduzione armena dei Progymnasmata di Elio Teone, in: Atti dell' Accademia Nazionale dei Lincei 359 (1962), p. 86-125, 257.
Auf den Wert der syrischen Version für die Klärung von verderbten Stellen im Armenischen hat J. Lebon hingewiesen, op. cit., p. 712-722.

19 Eine Liste dieser Übersetzungen ist zu finden bei S. Arevšatyan, Platoni erkeri hayeren t'argmanut'yan žamanakə, in: Banber Matenadarani 10 (1971), p. 16-18.
Zu den Neuerungen in Grammatik und Wortbildung im Armenischen der *Yunaban dproc'* besonders hinsichtlich der Präfixbildung vgl. Terian, Syntactical Peculiarities, p. 197-207; Ač'arʏan, op. cit., p. 142-168.
Die graecophile Epoche in der armenischen Literaturgeschichte ist im Zusammenhang der kulturellen Verflochtenheit des christlichen Orients keine Einzelerscheinung. In nicht zufälliger Beziehung dürfte dazu stehen, daß auch die syrische Übersetzungsliteratur an der Wende zum 7. Jh. vermehrt translineare Übersetzungen aufwies, vgl. S. Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning, in: East of Byzantium (Dumbarton Oaks Studies 1980), p. 17-34; ders., Towards a History of Syriac Translation Technique, in: Symposium Syriacum 1980 (OCA 221), p. 1-14.

II

Die Frage, wann die griechische Refutatio des Alexandriners ins Armenische übersetzt wurde, ist seit der Veröffentlichung des TA heftig umstritten. Sie ist für die Literaturwissenschaft insofern von Bedeutung, als mit der Übersetzung ein Terminus ad quem für den Beginn der *Yunaban dproc'* gegeben ist[20]. G. Ter-Mkrč'yan hat sich als erster nach dem Erscheinen des TA mit der Datierungsfrage beschäftigt[21]. Er ordnete den Eintritt der armenischen Kirche in die nachchalcedonischen Streitigkeiten der Amtszeit des Katholikos Johannes Mandakuni (480-502) zu und bestimmte infolgedessen die Übersetzungszeit des TA — gegen die Ergebnisse der Editoren und gegen Manandeans Opus magnum zur *Yunaban dproc'*[22] — beinahe hundert Jahre zu früh:

20 Vgl. die Kritik Terians, The Hellenizing School Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered, in: East of Byzantium (Dumbarton Oaks Studies 1980), p. 176-178, an der von Manandean ausschließlich unter sprachlichen Gesichtspunkten vorgenommenen Chronologisierung der *Yunaban dproc'* in vier Übersetzungsperioden. Ernstzunehmen ist die Bemerkung Terians, op. cit., p. 178 n. 34, 183 n. 78, es könne sich beim TA in der uns heute vorliegenden Gestalt um eine Übersetzung handeln. die erst in der dritten Übersetzungsperiode (spätes 7. Jh.) zusammen mit anderen christologischen Schriften angefertigt wurde; d.h. TA kann nicht sicher als Grundlage für den Beginn der *Yunaban dproc'* ausgewertet werden; mit der gleichen Vorsicht auch A. N. Muradyan, Hunaban dproc'i žamanakargrut'yan harc'i šurjə, in: Patma-Banasirakan Handēs 26, 3 (1964), p. 102. Zur Diskussion um den Zeitpunkt der Entstehung der Schule (Differenzen um hundertfünfzig Jahre) und die Lokalisierung (Edessa, Konstantinopel, Siwnik', Tayk') vgl. Akinean, Yunaban dproc'ə, p. 285-291; Akinean/Połosean, Matenagrakan hetazōtut'iwnner. Yunaban dproc'ə, in· Handēs Amsorya 91 (1977), p. 1-16, 56-72.

21 G. Ter-Mkrč'ean (= Ter-Mkrč'yan), Timot'ēos Kuzi hakačaṙut'ean hay t'argmanut'ean žamanakə ew surb grk'i errord kam noraber hay t'argmanut'iwnə, in: Ararat 41 (1908), p. 564-589; vgl. die Kritik von E. Ter-Minasyan, Timot'ēos Kuzi »Hakačaṙut'iwn aṙ sahmanealsn i žołovoyn k'ałkedoni« erki t'argmanut'yan žamanakə, in· Banber Matenadarani 5 (1960), p. 279-291 (Nachdr. in: Patma-Banasirakan Hetazōtut'yunner [Erevan 1971], p. 394-410). Während die Datierung der Übersetzung in die Mitte des 6. Jh. im Zusammenhang mit den Ereignissen um die zweite Synode von Dvin vornehmlich von seiten der westarmenischen Forschung vertreten wird, hält die sowjetarmenische Forschung mit Ausnahme von E. Ter-Minaysan geschlossen an Mkrč'yans Datierung fest; vgl. M. Abełyan, Hayoc' hin grakanut'yan patmut'yun, in: ders., Erker III, p. 671-673, 394; E. A. Petrosyan, Hay davanabanakan grakanut'yun »Ējmiacin« amsagri ejerum, in: Ējmiacin 32,2 (1975), p. 38f. und jüngst bei A. Hatityan, Timot'ēos episkoposapet Ałek'sandrac'i ev nra »Hakačaṙut'iwn ar sahmanealsn i zołovoyn k'alkedovni« ašxatut'yan hayeren t'argmanut'yunə u tpagrut'yunə, in: Ējmiacin 39,1 (1982), p. 42-49; vgl. auch noch K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church (London 1965), p. 169f. Eine Zusammenfassung der Thesen geben Akinean/Połosean, Yunaban dproc'ə, p. 17-56; P. Ananean, Patmakan yišatakaran mə Dvini b. žołovki'i masin, in: Bazmavēp 116 (1958), p. 117-122, 128-131.

22 Mkrč'yan/Minasyan, TA, XV, datieren die Übersetzung auf 552-556 A.D.; Y. Manandean, Yunaban dproc'ə ew nra zardac'man šrjannerə (Wien 1928, Azgayin Matenadaran 119), p. 107, 115, als Produkt der ersten Übersetzungsperiode zwischen 552 und 564 A.D.

zwischen 480 und 484 A.D.[23]. Seine Datierung gründete sich unter Mißachtung des historischen Quellenbefunds auf eine fragwürdige und vieldeutig interpretierbare Stelle in einem Dioskurzitat des TA[24]. Da jedoch die gegen das Konzil von Chalcedon gerichteten christologischen Kontroversen gegen Ende des 5. Jh. nachweislich noch keinen literarischen Widerhall in Armenien gefunden hatten[25], ist Mkrč'yans frühe Datierung der Übersetzung unhaltbar. Die armenische Kirche, deren Kräfte sich in dem Kampf gegen die persischen Machthaber um die Bewahrung des christlichen Glaubens in Armenien erschöpft hatten, fand zur Amtszeit Mandakunis weder Zeit noch Veranlassung, für die schwierige Übersetzung einer anspruchsvollen dogmatischen Streitschrift wie der des Timotheus Sorge zu tragen[26].

Die Frage nach dem Motiv der Übersetzung führt vielmehr zu einer Datierung, die mit dem Eintritt der armenischen Kirche in die konfessionellen Streitigkeiten zu Beginn des 6. Jh. zusammenhängt. Sieht man die Übersetzung auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der starken dyophysitischen Strömung in Armenien, die die armenische Kirche zuletzt in ein Schisma mit

23 Mkrč'yan, Timot'ēos Kuzi, p. 570-572; derselbe später noch einmal in einem Artikel der Zeitschrift Šołakat' (Vałaršapat 1913), Hay matenagrut'yan hnaguyn t'vakannerə (Nachdruck in: Hayagitakan usumnasirut'iwnnerə [Erevan 1979]), p. 391ff., gegen Akineans Datierung.

24 Im TA ist in der Überschrift zweier Zitate der Todesmonat des Dioskur angegeben: *7. T'ut', 2. September* (277,16; 335,3; die gleiche Stelle im Knik' Hawatoy: *5. T'ut', 2. September* (p. 357,12) und *7. T'ut', 2. September* (112,21); der armenische Übersetzer hat diesen Daten entsprechend dem armenischen, beweglichen Kalender den *6. Hori* hinzugefügt. Da die Datumsangaben auf diese Weise aber nicht miteinander übereinstimmen und sich das Jahr, in dem alle drei Monatsdaten zusammenfallen, nur auf Grund von Korrekturen berechnen läßt, kam es neben dem Mkrč'yans noch zu verschiedenen anderen Ergebnissen, vgl. u.a. Manandean, op. cit., p. 101 (552-564 A.D.); Akinian, op. cit., p. 279-284 (601-603 A.D.); gegen die Beweiskraft des Dioskurzitats für die Datierungsfrage überhaupt spricht sich m.E. zu Recht Minasyan, Timot'ēos Kuzi hakačaṙut'iwn, p. 405-409, aus.

25 Inglisian, op. cit., p. 362; Ter-Minasyan, 5. dari hay ekełec'u patmut'yan ev grakanut'yan mi k'ani hanguc'ayin harc'eri šurjə, in: Ējmiacin 19,5 (1962), p. 38-42.

26 Auch die sprachliche Nähe der zwei im Girk' T'łt'oc' überlieferten Traktate eines *»Oberbischof Johannes«* (p. 29-40; im Knik' Hawatoy (p. 130): *»Johannes Mandakuni«)* und eines *»Bischof Movsēs Xorenac'i«* (p. 22-28) können eine Datierung des TA in die Zeit Mandakunis, wie Mkrč'yan, Hnaguyn t'vakannerə, p. 393-395, es will (so auch Abełyan, op. cit., p. 397; dem folgt Sarkissian, op. cit., p. 165f., 181-195), nicht rechtfertigen. Die Verfasserschaft von Xorenac'i und Mandakuni ist äußerst zweifelhaft; die pseudonymen Schriften im Girk' T'łt'oc' können nicht vor den Bekenntnisdiskussionen der armenischen Kirche im 6. Jh. entstanden sein und gehören mit großer Wahrscheinlichkeit ins ausgehende 6. oder 7. Jh. Zur disparaten Diskussion um die Abfassung und Verfasserschaft im Hinblick darauf, daß sie die frühsten antichalcedonischen Dokumente der armenischen Kirche im 5. Jh. darstellen sollen, vgl. u.a. noch E. Ter-Minasyan, Knik' Hawatoy žołovacun ew hayoc' ekełec'u davanabanakan dirk'ə 6. ew 7. darerum, in: Patma-Banasirakan Hetazōtut'yunner (1971), p. 101f. (Nachdruck aus: Banber Hayastani gitakan instituti 1-2 (1921/22), p. 262-279); ders., 5. dari hay ekełec'u patmut'yan ev grakanut'yan mi k'ani hanguyc'ayin harc'eri šurjə, in: Ējmiacin 19,6 (1962), p. 50f.; P. Ananean, Girk' T'łt'oc'i k'ani mə xndrakan harc'er, in: Bazmavēp 143 (1985), p. 255-259, 265; Akinean/Połosean, Matenagrakan hetazōtut'iwnner. Yovhannes Kat'ołikos, in: Handēs Amsorya 85 (1971), p. 159-162.

Georgien und Siwnikʿ treiben sollte, so wird deutlich, daß die Übersetzung der *Refutatio* am Ende eines theologischen Entscheidungsprozesses stand, an dessen Ergebnis sich maßgeblich Monophysiten aus Persien beteiligt hatten.

Persische Monophysiten hatten als Minorität innerhalb eines das nestorianische Christentum begünstigenden heidnischen Staates Verbindung mit der armenischen Kirche in Persien aufgenommen, um sich des gemeinsamen Glaubens und der Unterstützung der Armenier gegen die Nestorianer zu versichern: dies zum einen durch den wechselseitigen Austausch von Glaubensbekenntnissen auf der Grundlage der drei Konzilien von Nizäa, Konstantinopel und Ephesus[27], zum andern bekräftigt durch die Weihe von in ihrer Sukzession bedrohten monophysitischen Bischöfen durch den armenischen Katholikos[28].

Der führende Kopf einer monophysitischen Delegation auf der von Katholikos Babgen einberufenen ersten Synode von Dvin (505/6) war Simeon von Beth-Aršam[29], der Streitgefährte des Philoxenus von Mabbug. Als prominentester Organisator der versprengten monophysitischen Gemeinden vor Jakob Baradai sammelte er auf seinen weitgespannten Propagandareisen gegen die Nestorianer monophysitisches Schrifttum, das er auch nach Armenien brachte[30]. Dadurch wurden die Armenier mit Zentralbegriffen monophysitischer Polemik bekannt, worin die Gleichsetzung des Nestorianismus mit

27 Girkʿ Tʿłtʿocʿ, p. 44-45, 50, 55-56, 63-64.

28 Bei der durch die Verfolgungen persischer Monophysiten seit Barsauma (S. Gero, Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century, p 110-119) bewirkten Dezimierung des monophysitischen Klerus war es naheliegend, sich an die Armenier zu wenden, die innerhalb des persischen Reiches in einer von den Nestorianern unabhängigen Nationalkirche organisiert waren. Durch die Ordination (sowohl severianischer wie julianistischer Bischöfe) war die armenische Kirche im 6. Jh. maßgeblich an dem Wiederaufbau der monophysitischen Hierarchie in Syrien und Persien beteiligt, vgl. Garitte, Narratio de rebus Armeniae, p. 172-175; R. Draguet, Pièces de polémique antijulianiste. L'Ordination frauduleuse des Julianistes, in: Le Muséon 54 (1941), p. 64, 72-74, 81.

29 Girkʿ Tʿłtʿocʿ, p. 42, 47.

30 Vgl. dazu I. Shahid, The Martyrs of Najrân. New documents (Brüssel 1971), p. 113-179. Inglisian, op. cit., p. 369f. zählt u.a. dazu das Henotikon und die berühmte epistola synodica Cyrills mit den zwölf Anathematismen. Die epistola synodica, die Cyrill 430 an Nestorius sandte, findet sich in armenischer Übersetzung im Girkʿ Tʿłtʿocʿ, p. 396-406; älter ist wahrscheinlich die Übersetzung der Anathematismen im TA, p. 165-167, vgl. I. Rucker, Cyrillus von Alexandrien und Timotheus Aelurus in der alten armenischen Christenheit, in: Handēs Amsorya 41 (1927), p. 702.
Die syrische Vermittlung des Henotikons an die armenischen Bischöfe in Dvin belegt ein syrischer Brief in: J. S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis I (Rom 1719), p. 346-358 (p. 355), den Simeon von Beth-Aršam um 506 A.D. (A. de Halleux, Philoxène de Mabbug [Louvain 1963], p. 4 n. 9), also zur Zeit der Synode, geschrieben hat. Zur Diskussion um die Annahme des Henotikons auf der Synode von Dvin vgl. noch K. Tēr-Mkrčʿean (= Mkrčʿyan), Hayocʿ ekełecʿwoy aṙaǰin masnakcʿutʿiwnə dawanakan večeri meǰ ew Babgēn Katʿołikos, in: Ararat 1898, p. 434ff.; E. Ter-Minasyan, Babgen Katʿołikosi žołovi tʿvakanə ew telə, in: Ararat 1908, p. 702f.; Inglisian, op. cit., p. 365; Sarkissian, op. cit , p. 207.

Chalcedon den Hauptakzent abgab[31]. Der Kontakt mit den Monophysiten hatte zur Folge, daß die armenische Kirche sich verstärkt einem alten Problem zuwandte. Nestorius war zwar seit der Synode von Aštišat (435/36) auch in der armenischen Kirche eine persona non grata, dennoch war die von ihm vertretene antiochenische Theologie, die die armenische Kirche schon unter Sahak doktrinär und politisch gespalten hatte, bemerkenswert geblieben[32]. In der Abwehr dyophysitischer Lehre, deren »Häresie« einseitig auf die Person des Nestorius zugespitzt worden war, brachte die monophysitische Propaganda Chalcedon als neuen Begriff mit ins Spiel. Die armenische Kirche gliederte ihn fraglos in ihren von Nestorius angeführten nestorianischen Häretikerkatalog ein[33]. Nicht anders verhielt es sich auf der zweiten, von Katholikos Nerses Aštarakec'i nach Dvin einberufenen Synode im Jahre 554/5[34]. Auch die Bischöfe dieser Synode meinten Nestorianismus, wenn sie von Chalcedon sprachen. Grundsätzlich handelte es sich bei beidem um die dyophysitische Lehre, deren Einfluß in Armenien die Versammlung armeni-

31 Eine Verdammung von Chalcedon zusammen mit der nestorianischen Häresie findet sich erst im zweiten Brief Babgens an die Syrer (Girk' T'łt'oc', p. 48, 49); zur Authentizität dieses Briefes und der begründeten Annahme, daß die Chalcedonverdammung darin eine Interpolation aus dem späten 6. Jh. ist, vgl. Akinean, Yunaban dproc'ə, p. 276f.; Ananean, Girk' T'łt'oc'i k'ani mə xndrakan harc'er, p. 244-252; Inglisian, op. cit., p. 368.
In einem monophysitischen Schriftstück, das unter dem Pseudonym des Kaisers Anastasios im Girk' T'łt'oc' überliefert ist (p. 277-278; eine kürzere, wahrscheinlich ältere Rezension im Knik' Hawatoy, p. 128; zum Ganzen Ch. Möller, Un fragment du type de l'empereur Anastase I, in: Studia Patristica III [Berlin 1961], p. 240-247), dessen Vermittlung ebenfalls auf Simeon zurückgeht, kann man die Hauptaussagen monophysitischer Polemik festmachen; derselbe Ton findet sich fast wörtlich in der armenischen Korrespondenz mit den persischen Monophysiten wieder (Girk' T'łt'oc', p. 45, 49, 50, 55, 80, 81-82). Zur Übernahme der Anklagen eines Timotheus Aelurus gegen das »nestorianische Chalcedon« war es von da aus nur mehr ein kleiner Schritt.

32 Vgl. die Analyse von G. Winkler, Die spätere Überarbeitung der armenischen Quellen zu den Ereignissen der Jahre vor bis nach dem Ephesinum, in: OrChr 70 (1986), p. 143-180, worin die Kontroversen um die dyophysitischen Strömungen im Spiegel des Ringens der syrischen und griechischen Kirchenparteien um den Patriarchenstuhl in Armenien deutlich gemacht und der nachhaltige Einfluß antiochenischen theologischen Denkens in der armenischen Kirche auch nach Aštišat herausgestellt wird.

33 Vgl die Häretikerkataloge in den Briefen von Babgen, Nerses und Johannes (Girk' T'łt'oc', p. 43, 49, 50, 56, 83), wobei auffällt, daß Chalcedon im zweiten Brief Babgens (p. 48-51) entgegen der ausdrücklichen Nennung in den anderen Briefen hier eher beiläufig erwähnt wird und auch nicht zusammen mit den Nestorianern verdammt wird. Das könnte ein Hinweis auf die Interpolation sein, die erfolgte, als der Brief durch den Archivbrand in Dvin (572) verloren ging und später aus dem Griechischen rückübersetzt wurde. In den Häretikerkatalogen der übrigen Briefe werden der Tomus Leonis und Chalcedon in eine Reihe mit den »nestorianischen Häresiarchen« gestellt (Arius, Paulus von Samosata, Theodor, Diodor, Theodoret, Ibas, Nestorius, Akakius, Barsauma, Babai u.a.); zum Aufbau des nestorianischen Häretikerkatalogs vgl. A. de Halleux, Die Genealogie des Nestorianismus nach der frühmonophysitischen Theologie, in: OrChr 66 (1982), p. 1-15.

34 Garitte, Narratio, p. 157.

scher, georgischer und albanischer Bischöfe entgegenzuwirken trachtete[35]. Der Synode vorausgegangen war ein ausgedehnter Briefwechsel mit persischen Monophysiten julianistischer Denomination, die unter einem gewissen Abdišoy das armenische Oberhaupt für ihre christologische Denkrichtung gewonnen hatten[36]. Abdišoy, der als Julianist vom armenischen Katholikos zum Bischof geweiht worden war[37], genoß hohes Ansehen in der armenischen Kirche. Die *Diegesis* hebt seine enge Beziehung zu dem mächtigen Bischof von Tayk', Meršapuh, hervor[38] und noch unter dem Nachfolger von Katholikos Nerses, Johannes Gabełean, tritt er als Mitverfasser eines Schreibens an den schismatischen Bischof von Siwnik' auf[39]. Nicht ohne Grund betonen die pro-chalcedonensischen Quellen, es sei der Monophysit Abdišoy gewesen, der die armenische Kirche von ihrer Rechtgläubigkeit abgebracht habe[40]. Photius bezichtigt ihn sogar, Initiator der zweiten Synode von Dvin gewesen zu sein[41]. Die vielfache Nennung Abdišoys im Zusammenhang mit der Verdammung des Dyophysitismus auf dieser Synode spricht dafür, daß er auf die armenischen Kirche und ihre konfessionelle Orientierung entscheidend eingewirkt hatte. Tatsächlich behandelte seine rege Korrespondenz mit dem armenischen Katholikos[42] in noch stärkerem Maße als zuvor die Briefe des Simeon von Beth-Aršam Bekenntnisfragen. In der bekannten monophysitischen Polemik setzte er den Armeniern die mit Chalcedon synonym gesetzte Lehre

35 Die Briefe des Katholikos Nerses lassen durchblicken, daß »Nestorianer«, d.h. dyophysitische Propagandisten, in ganz Armenien erfolgreich waren. Die Südprovinzen Armeniens waren am meisten von deren Wirken betroffen (N. Adontz, Armenia in the Period of Justinian [transl. with partial revisions by N. Garsoian, Lisbon 1970], p. 265), hier war auch der seit der Christianisierung Armeniens prägende syrische Einfluß vorherrschend geblieben. So mußten die Bischöfe von Arcrunik' und Mardpetakan nach der Synode von Dvin noch einmal gesondert aufgefordert werden, in ihrer Diözese Maßnahmen gegen die »nestorianischen Häretiker« zu ergreifen (Girk' T'łt'oc', p. 76-77), vgl. auch *Uxt miabanut'ean hayoc' ašxarhis* (= Bund der Einigung Armeniens) = der Synodalbeschluß der Bischöfe in Dvin (Girk' T'łt'oc', p. 72-75), die ihre Maßnahmen auf ein Zentrum der Dyophysiten in Dvin konzentrierten: die Kirche (»*Kloster*« bei Step'anos Orbelean, Patmut'iwn tann Sisakan [Ed. M. Emin], LXVIII), die dem 542 (Garitte, Narratio, p. 158) ums Leben gekommenen persischen Märtyrer Gregor Manačirh geweiht war (Girk' T'łt'oc', p. 72-73); vgl. dazu E. Ter-Minasyan, Nestorakanut'yun Hayastanum, in: Patma-Banasirakan Hetazōtut'yunner (Erevan 1971), p. 367.

36 Inglisian, op. cit., p. 373, 384; Akinean/Połosean, Abdišoy episkopos ew Nerses II Aštarakec'i, in: Handēs Amsorya 88 (1974), p. 134-136, 139. Den julianistischen Begriff von der anapakanut'iwn = ἀφθαρσία des Leibes Christi verwendet erstmals Katholikos Johannes, ausdrücklich verurteilt er auch Severus (Girk' T'łt'oc', p. 82).

37 Girk' T'łt'oc', p. 54.

38 Garitte, op. cit., p. 34.

39 Girk' T'łt'oc', p. 78.

40 Garitte, op. cit., p. 131f., 162; A. Vardanean, Des Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, in: OrChr 10 (1912), p. 67.

41 Text bei Garitte, op. cit., p. 133f.

42 Girk' T'łt'oc', p. 52-54, 59-61, 62-65, 66-67, 68-69.

der Nestorianer »von den zwei Christussen und den zwei Söhnen« auseinander und sparte, da er einen zweifachen Kampf gegen Severianer und Nestorianer führte, auch nicht die Thematik des julianistischen Streites aus. Die Auswertung dieser wichtigen Korrespondenz mit den darin geäußerten, u.a. julianistischen Bekenntnisformeln muß einer speziellen Untersuchung über die christologische Bekenntnisentwicklung der armenischen Kirche vorbehaltenen bleiben.

Als Gast der Synode brachte Abdišoy ein Corpus monophysitischen Schrifttums mit. Neben Werken des Philoxenus gehörte dazu die *Refutatio* des Timotheus Aelurus gegen das Konzil von Chalcedon und der Tomus Leonis. Die Quellen für diese Tatsache, die in der Korrespondenz des *Girkʿ Tʿłtʿocʿ* selbst nicht erwähnt wird, findet man bei Garitte im Zusammenhang mit der Kommentierung der von der *Diegesis* gegebenen Informationen zur zweiten Synode von Dvin ausführlich dargestellt[43]. Die viel diskutierten Einzelheiten zur Translation des TA im Umfeld der Synode müssen deshalb nicht noch einmal besprochen werden. Wesentlich ist, daß die *Diegesis* und die von Garitte ergänzend angeführten Historiographen darin übereinstimmen, daß es Abdišoy war, der die Armenier in den Besitz der antichalcedonischen Streitschrift gebracht hatte.

Es ist anzunehmen, daß die armenische Übersetzung schon bald nach der Synode in Angriff genommen wurde und mehrere Jahre beanspruchte. Sie wurde im Zusammenhang mit den konfessionellen Auseinandersetzungen in Armenien das Sprachrohr der monophysitischen Partei und stellte ein Gegengewicht zu Übersetzungen dar, die chalcedonisch orientierte Kreise der armenischen Kirche in Konstantinopel und Karin herausgaben, wie zum Beispiel die um 577 ins Armenische übersetzte Schrift über »*Die Verschiedenheit und die Idioma der Naturen*« des Konstantinopler Patriarchen Eutychius[44]. Nicht auszuschließen ist, daß der energische Vertreter des armenischen Katholikos, Vrtʿanēs Kʿerdoł, eine wichtige Rolle bei dem gezielten Einsatz des TA gegen die dyophysitischen Neigungen armenischer Bischöfe spielte. Das erste Zeugnis über die Kenntnis und den Gebrauch des TA in der armenischen Kirche findet sich um 606 bei Bischof Moses von Cʿurtaw, der Vrtʿanēs in einem Brief mitteilt, daß er »*die Bücher des seligen Timotheus vollständig erhalten*« habe[45].

Die erfolgreiche Kontamination der Begriffe Nestorianismus und Chalcedon durch Abdišoy hatte in der armenischen Kirche zur Verdammung beider

43 Garitte, op. cit., p. 131-135, 163-164; dazu Ananean, Patmakan yišatakaran, in: Bazmavēp 115 (1957), p. 111-115; 116 (1958), p. 64, 117f., der mit einem neuen Quellenbeleg zur syrischen Vermittlung des TA auf der Synode beiträgt.

44 Akinean, Yunaban dprocʿə, p. 289f.

45 Girkʿ Tʿłtʿocʿ, p. 140; vgl. auch die Nennung des Timotheus im Brief des Vrtʿanēs an den armenischen Feldherrn Sormen (Girkʿ Tʿłtʿocʿ, p. 91).

geführt. Ganz auf dieser Linie lag die von Abdišoy eingeführte *Refutatio*, obgleich diese sich auch die Polemik gegen Eutychius zur Aufgabe gemacht hatte. Die Armenier fanden das Bekenntnis von Chalcedon, das im Zuge des antinestorianischen Kampfes als nestorianische Irrlehre mitverdammt worden war, ohne daß sie es bis dahin selbst studiert hatten, in der *Refutatio* in Auszügen zitiert vor. Es wurde ihnen in der schon bekannten monophysitischen Interpretation nahegebracht. Auf diese Weise blieb die *Refutatio* lange die einzige Quelle ihrer Kenntnis über das umstrittene Konzil und den Tomus Leonis[46]. Die Intention des Werks konnten die Armenier gleich den ersten Sätzen entnehmen, mit denen Timotheus programmatisch seine Schrift einleitete:

> »Darüber, daß unser Herr und Gott Jesus Christus zusammen mit seinem Fleisch einer genannt und ihm alles Gottgebührende und Menschliche zugewiesen wird, und daß er, nachdem er uns nach dem Fleisch gleichwesentlich geworden ist, so auch Gott war und blieb, und daß es eine Gottlosigkeit ist, ihn in zwei zu teilen.
> Vor uns, die wir an die durch die Münder unserer heiligen und orthodoxen Väter und Bischöfe verkündete Gotteslehre geglaubt haben, liegt die Aufgabe, mit Gottes Hilfe den Lästerungen im Tomus Leonis und dem abtrünnigen Bekenntnis, welches auf dem Konzil von Chalcedon über den Glauben [abgegeben wurde], zu widersprechen. Dazu die Zeugnisse jener heiligen Väter, die — göttlich inspiriert und nützlich — darüber ausgewählt wurden, daß unser Herr und Gott Jesus Christus ein und derselbe ist mit seinem Fleisch und ihm alles Gottgebührende und Menschliche zugewiesen wird, und daß er, dem Menschen nach dem Fleisch gleichwesentlich[47] geworden, in seinem Wesen mit dem Vater und dem Heiligen Geist gleichwesentlich war und blieb, und er nicht in zwei Naturen geteilt wurde, diese [Zeugnisse] haben wir zuvor zusammengetragen zu unserer [eigenen] Festigung und Beachtung, für diese und jene aber, die auf dieses Buch stoßen, damit wir, die wir den Spuren ihrer rechten Lehre nachfolgen und die Orthodoxie ihres [der Väter] Glaubens nachahmen — offenbar geworden und gewachsen durch Werke des Guten — würdig werden, den Lauf dieses unseres Lebens in Christus zu vollenden und, indem wir den rechten Glauben bis zum Ende bewahrt haben, mit allen Heiligen gekrönt werden mit der Krone der Gerechtigkeit durch den wahren Richter und unseren Gott, Jesus Christus, von Ewigkeiten zu Ewigkeiten. Amen«.

Die *Refutatio* wurde eine der grundlegenden dogmatischen Schriften der armenischen Kirche und trug wesentlich dazu bei, die von den monophysitischen Persern geprägte Chalcedonrezeption in der armenischen Kirche endgültig durchzusetzen. Gleichzeitig vermittelte sie durch die Übertragung relevanter theologischer Begriffe in die armenische Sprache das notwendige theologische Instrumentarium für eine vertiefte christologische Reflexion, wie sie bald darauf im Schisma der armenischen Kirche mit Siwnikʿ und Georgien erforderlich wurde. Theologisch hat sie maßgeblich zur Bekenntnisbildung der armenischen Kirche beigetragen. Ihr literarischer Wert liegt darin, daß durch die armenische Übersetzung die Grundlage gelegt wurde für die Ausbildung

46 Akinean, Timotʿēos Kuz, p. 37.
47 *Հաւասարակից*, TA p. 1.

und Entwicklung einer breiten theologischen Terminologie in armenischer Sprache. Unter diesem doppelten Aspekt erhält die *Refutatio* des Timotheus von Alexandrien, »qui fut pendant longtemps l'âme de la résistance au concile de Chalcédoine«[48] ein Gewicht, das in gleichem Maße nicht allen armenischen Übersetzungen der patristischen Literatur zukommt.

III

Die Übersetzung des TA wird aufgrund der zu bewältigenden Textfülle und der zahlreichen linguistischen Probleme noch einige Zeit in Anspruch nehmen. Ein vorläufiger Einblick in den Wortgebrauch des TA dürfte dennoch von großem Interesse sein. Da die Zitate des Florilegs aus einem Zeitraum von beinahe dreihundert Jahren und von verschiedenen Autoren stammen, ist der griechische Wortschatz vielschichtig. Die armenische Übersetzung spiegelt das wider. Ferner ist zu bemerken, daß der Gebrauch einmal übersetzter armenischer Begriffe und Formen nicht durchgängig systematisch und stabil beibehalten wurde. Das wird besonders deutlich in dem Nebeneinander der Wendungen bei Väter- oder Schriftzitaten, die doppelt oder sogar drei- bis vierfach vorkommen (z.B. Zitate des Julius von Rom). Als Beispiele stehen hier: κτιστός = *anarar, anstacʻakan, anararak, anararac, anararacakan, anarareal, anarareli anaṙneli*; aus dem oft zitierten Christushymnus des Philipperbriefs (2,8): ὑπήκοος = *unkanoł, unkndir, lsawln, lsu, hawanakan, hawan.* Eine einheitliche lexikalische Anwendung der einmal übersetzten griechischen Termini fand also nicht statt. Besonders die Verben wurden jeweils neu und anders übersetzt, die substantivischen Begriffe hingegen meist unverändert beibehalten. Der Wortindex, den die Editoren im Anhang ihrer Ausgabe mitgeliefert haben, erfaßt nur einen Bruchteil des reichen Vokabulars des TA, wobei bedauerlich ist, daß gerade die hellenistischen Neubildungen kaum berücksichtigt wurden[49].

Im folgenden handelt es sich nur um eine exemplarische Auswahl von Begriffen, die, auf Substantive der christologischer Terminologie und einige Verben beschränkt, ausschließlich dem patristischen Florileg entnommen wurden, weil dafür das griechische Äquivalent gesichert ist. Das bedeutet, daß eine große Anzahl von Begriffen, die Timotheus benutzt, ungenannt bleibt. In diesem Zusammenhang erhebt sich auch die Frage, ob das entsprechende griechische Lexem, wie wir es im textus receptus heutiger Editionen vorfin-

48 J. Lebon, La Christologie de Timothée Aelure d'après les sources syriaques inédites, in: Revue d'histoire ecclésiastique 9 (1908), p. 701.

49 H. Ačaṙyan, Hayerēn nor baṙer Timotʻēos Kuzi hakačʻaṙutʻean meǰ, in: Akinean, Timotʻēos Kuz, p. 61-109, klammert in seiner Liste bewußt die hellenistischen Neubildungen aus.

den, so auch schon dem armenischen Übersetzer des Florilegs im 6. Jh. vorgelegen hatte. Der armenisch-griechische Textvergleich der patristischen Zitate hat zu Stellen geführt, bei denen dem armenischen Übersetzer Textvarianten gegenüber dem heutigen textus receptus vorgelegen haben müssen. Mit Sicherheit ist das dort der Fall, wo wir die armenische Variante im Textapparat der griechischen Edition vermerkt finden[50]. Doch bleiben diese Varianten, die textkritische Rückschlüsse auf den griechischen Urtext erlauben, letztlich Ausnahmen. Die meisten armenischen Varianten liegen eindeutig in der fehlerhaften Übersetzung begründet.

IV

In der folgenden Liste wird für den armenischen Begriff und sein griechisches Äquivalent trotz des selbstverständlich häufigen Auftretens jeweils nur eine Referenz angegeben. Dem griechischen Äquivalent folgt in Klammern zuerst der armenische Beleg im TA (mit Seiten-, Zeilenangabe) / nach dem Querstrich der griechische Beleg. Die Verben werden in der 1. Pers. Sgl. Präs. aufgeführt. Abkürzungen: ACO = Acta conciliorum œcumenicorum (Ed. E. Schwartz), Berlin/Leipzig 1914; L = H. Lietzmann, Apollinarius von Laodicea und seine Schule, Tübingen 1904; PG = Patrologiæ cursus completus. Series graeca (Ed. J. P. Migne), Paris 1857ff.

այլայլութիւն = ἀλλοίωσις (120,6/ACO I,1,3, p. 91)
այլատեսակ = ἑτεροειδής (121,7/ACO I,1,3, p. 92)
անայլայլակ = ἀναλλοίωτος (114,26/PG 76, p. 328B)
անայլայլելի = ἀναλλοίωτος (273,12/PG 77, p. 1092D)
անբաժանելի = ἀμέριστος (179,34/ACO I,1,1, p. 38)
անխառնելի = ἀσύγχυτος (ACO I,1,3, p. 92)
անմարմին = ἄσαρκος (30,15/ACO I,1,7, p. 94)
= ἀσώματος (10,27/L. p. 286)
անմարմնութիւն = τὸ ἀσώματον (30,17/ACO I,1,7, p. 94)
անյեղլի = անյեղյեղուկ = ἄτρεπτος (273,12/PG 77, p. 1092D)
անյեղյեղուկ = անյեղլի = ἄτρεπτος (10,19/L. p. 285)
անտարաձգ = ἀδιάσπαστος (179,17/ACO I,1,6, p. 159)
առանձին = յատուկ = իւր = ἴδιος (260,8/L. p. 257)
առանձնաւորութիւն = τὸ ἰδίωμα (309,7/PG 76, p. 309C)
աստուածաղգեաց = θεόφορος (116,7/ACO I,1,1, p. 41)

բաժանումն = διαίρεσις (261,10/L. p. 259)
բարդացեալումն = բարդութիւն = շարադրութիւն = σύνθεσις (178,14/L. p. 260)
բարդութիւն = բարդացեալումն = շարադրութիւն = σύνθεσις (158,3/L. p. 296)

50 Vgl. Zitat No. 52, 76, 79 (TA p. 23; 32; 33) u.ö.

բացափայլումն / բացափայլութիւն = ἀπαύγασμα (27,24/PG 63, p. 47)
բացորոշութիւն = ἀποχώρησις (11,7/PG 26, p. 1125B)
բնակակցեմ = συγκατοικέω (61,16/ACO I,1,1, p. 16)
= οἰκέω (10,11/PG 26, p. 304B)

բնական = φυσικός (165,28/ACO I,1,1, p. 40)

բնակութիւն = ի բնակութիւն = ներբնակութիւն = ներբնակեցեալումն = ἐνοίκησις (154,3/ACO I,1,6, p. 28)
բնութիւն = φύσις (114,17/PG 76, p. 328A)

գաղափար = τύπος (197,30/ACO V, p. 221)
գծաւորութիւն = χαρακτήρ (15,11/PG 26, p. 356C)
գոյակցական = συνουσιαστής (196,3/PG 76, p. 1428)
գոյացութիւն = գոյութիւն = οὐσία (19,2/ACO I,1,2, p. 43)
= ὕπαρξις (192,6/PG 29, p. 681B)

գոյութիւն = գոյացութիւն = ὕπαρξις (136,1/ACO I,1,4, p. 59)

դէմք = πρόσωπον (63,1/ACO I,1,1, p. 28)

եակն = էակն = ելով = ὁ ὤν (27,24/PG 63, p. 47)
ենթակայութիւն = ենթակացութիւն = ὑπόστασις (27,25/PG 63, p. 47)
ենթակացութիւն = ենթակայութիւն = ὑπόστασις (62,19/ACO I,1,1, p. 26)

զաւրութիւն = δύναμις (26,8/ACO I,1,2, p. 44)

ընթակցութիւն = συνδρομή (121,12/ACO I,1,3, p. 92)

թափումն = նուաստութիւն = ταπείνωσις (61,12/ACO I,1,1, p. 18)
= κένωσις (310,26/PG 76, p. 1304C)

իւր = առանձին = յատուկ = ἴδιος (216,17/L. p. 259)
= ἑαυτός (198,7/ACO I,5, p. 221)

լրակցութիւն = լրումն = միութիւն = συμπλήρωσις (155,34/L. p. 284)
լրումն = լրակցութիւն = միութիւն = συμπλήρωσις (60,21/L. p. 284)

խառնութիւն = σύγχυσις (179,18/ACO I,1,6, p. 159)

կերպ = μορφή (93,7/ACO I,1,4, p. 49)
= εἶκων (17,15/PG 42, p. 52A)

զծառայի կերպն առնում = τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἀναλαμβάνω (61,19/ACO I,1,1, p. 16)

զծառային կերպ զգենում = τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ὑποδύω (61,11/ACO I,1,1, p. 16)

կերպակից = σύμμορφον (198,32/ACO I,5, p. 227)
կցորդութիւն = հաղորդութիւն = հաւասարութիւն = κοινωνία (25,29/ACO I,1,2, p. 44)

Հաղորդութիւն = կցորդութիւն = Հաւասարութիւն = κοινωνία (14,21/PG 26, p. 340A)
Համաբուն / Հոմաբուն = Հոմաբոյս = ὁμοφυής (67,8/PG 86,1, p. 1129A)
Համագոյ / Հոմագոյ = Համագոյական = Նոյնագոյ = Նոյնագոյական = ὁμοούσιος (67,8′PG 86,1, p. 1129A)
Համագոյութիւն / Հոմագոյութիւն = τὸ ὁμοούσιον (10,10/L. p. 188)
Համածառայական / Հոմածառայական = ὁμόδουλος (27,10/PG 62, p. 230)
Համանունութիւն / Հոմանունութիւն = ὁμωνυμία (105,1/PG 77, p. 1388D)
Համասեռ / Հոմասեռ = ὁμογενής (67,9/PG 86,1, p. 1129A)
Համատեսակ / Հոմատեսակ = ὁμοειδής (20,36/PG 77, p. 1381D)
Հանգիստութիւն = ἰσότης (61,26/ACO I,1,1, p. 16)
Հատուած = τομή (62,25/ACO I,1,1, p. 28)
Հաւասարութիւն = Հաղորդութիւն = կցորդութիւն = κοινωνία (83,17/ACO I,1,2, p. 44)
Հմայութիւն / Հմայուած = σύμβολον (93,3/ACO I,1,4, p. 49)

ձև = σχήμα (272,18/PG 77, p. 1092B)

մարդ ըլլամ = ἄνθρωπος γίγνομαι (14,7/PG 26, p. 304B)
մարդ վերառեալն = ἄνθρωπος ἀναληφθείς (158,27/L. p. 297)
մարդանամ = ἀνθρωπίζομαι (193,12/PG 36, p. 97B)
մարդատեսակ = ἀνθρωποειδής (178,13/L. p. 260)
մարդկական = մարդկային = ἀνθρώπινος (273,35/PG 77, p. 1093B)
մարդկային = մարդկական = ἀνθρώπινος (114,22/PG 76, p. 328B)
= ἀνθρώπειος (10,14/L. p. 188)
մարդկավայելչաբար = ἀνθρωποπρεπής (106,27/PG 76, p. 340B)
մարդկութիւն = մարդութիւն = τὸ ἀνθρώπινον (311,29/PG 76, p. 1303B)
= ἡ ἀνθρωπότης (312,36/PG 76, p. 1306B)
մարդութիւն = մարդկութիւն = τὸ ἀνθρωπεῖον (168,13/ACO I,1,4, p. 60)
= ἡ ἀνθρωπότης (198,16/ACO I,5, p. 221)
մարմին առնեմ = σῶμα λαμβάνω (272,33/PG 77, p. 1092C)
մարմին ըլլամ = σὰρξ γίγνομαι (114,24/PG 76, p. 328B)

ըլլամ ըստ մարմնի = ծնանիմ ըստ մարմնոյ = γίγνομαι κατὰ σάρκα (311,4/PG 76, p. 1302D)

ի մարմնի երեւիլ = διὰ σάρκος φανεροῦμαι (22,13/PG 45, p. 44C)

ծնանիմ ըստ մարմնոյ = γίγνομαι κατὰ σάρκα (271,19/PG 77, p. 1089C)
ծնեալն մարմնով = ὁ γεννηθεὶς ἐν σαρκί (17,28/PG 43, p. 52C)
մարմնանամ = πανύχομαι (24,12/PG 36, p. 313B)
= σαρκοῦμαι (17,28/PG 43, p. 52C)
մարմնացեալ = ներմարմին = ἔνσαρκος (10,18/L. p. 285)
մարմնական = մարմնաւոր = σαρκικός (157,30/PG 25, p. 125)
մարմնակից = σύσσωμος (28,1/PG 63, p. 56)

մարմնաւորութիւն = σάρκωσις (10,20/L. p. 285)
միաւորութիւն = ἕνωσις (62,12/ACO I,1,1, p. 18)
միութիւն = լրակցութիւն = συμπλήρωσις (263,22/L. p. 284)
միւսագոյ = ἑτερούσιον (159,32/PG 29, p. 676A)
մշտնջենակից = συναίδιος (120,17/ACO I,1,3, p. 71)

յատկութիւն = ἰδιότης (179,25/ACO I,1,6, p. 159)
յատուկ = առանձին = ἴδιος (158,22/L. p. 296)
յեղութիւն = τροπή (54,2/ACO I,1,6, p. 28)

նախմարմնաւորութիւն = πρὸ τῆς σαρκώσεος (158,26/L. p. 297)
ներբնակեցեալումն = բնակութիւն = ἐνοίκησις (53,27/L. p. 296)
նրերբնակութիւն = բնակութիւն = ἐνοίκησις (158,1/L. p. 296)
ներքուութիւն = ἐνυπόστατος (17,11/PG 43, p. 52B)
ներմարդանամ = ἐνανθρωπέομαι (319,15/PG 76, p. 1304B)
ներմարդկութիւն = ներմարդութիւն = ἐνανθρώπησις (197,31/ACO I,5, p. 221)

ներմարդութիւն = ներմարդկութիւն = ἐνανθρώπησις (271,27/PG 77, p. 1084D)

ներմարմին = մարմնացեալ = ἔνσαρκος (262,32/L. p. 261)
ներմարմնական = μετὰ σαρκός (298,24/PG 76, p. 1313D)
նմանագոյ = ὅμοιος (31,21/PG 77, p. 1093B)
նմանական = նմանութիւն = ὁμοίωμα (273,3/PG 77, p. 1093B)
զնմանն զգալ = τὴν ὅμοιαν ἐνδύω (14,8/PG 26, p. 304B)
նմանութիւն = ὁμοίωσις (120,27/ACO I,1,3, p. 92)
= ὁμοιότης (106,22/PG 76, p. 340B)
= ὁμοίωμα (272,18/PG 77, p. 1092B)
նոյնագոյ = համագոյ = նոյնագոյական = ὁμοούσιος (273,38/PG 77, p. 1093B)

նոյնագոյական = ὁμοούσιος (272,13/PG 77, p. 1092B)
նուաստութիւն = թափուռն = ταπείνωσις (61,18/ACO I,1,1, p. 16)
= ἀσθένεια (80,20/PG 76, p. 437A)

չարադրութիւն = բարդութիւն = բարդացեալումն = σύνθεσις (178,13/L. p. 260)
չարայարութիւն = συνάφεια (165,26/ACO I,1,1, p. 40)
ուղեկցութիւն = σύνοδος (178,13/L. p. 260)

պատկեր = εἶδος (15,10/PG 26, p. 356C)
= εἰκών (313,17/PG 76, p. 1308C)

տարատութիւն = διατομή (216,12/L. p. 259)
տեսակ = տեսիլ = μορφή (11,28/PG 26, p. 1101A)
= εἶδος (15,4/PG 26, p. 356B)
տեսիլ = տեսակ = εἶδος (15,7/PG 26, p. 356B)

DORA PIGUET-PANAYOTOVA

Recherches sur les tetraconques à déambulatoire et leur decor en Transcaucasie au VII[e] siècle

Les ruines des églises de Zvartnotz, Bana, Iškhan et Ljakit offrent une variante du plan quadrilobé qui apparaît uniquement en Transcaucasie — le tétraconque à déambulatoire circulaire. Il représente au centre, un quatre-feuilles très précis qui s'inscrit dans un cercle. Quatre conques s'ouvrent sur le carré central, retracé par quatre piliers massifs, constituant la base de la coupole. Les conques en bas, sont à claire-voie, leurs arcades donnant accès au déambulatoire.

Chaque édifice étant plus ou moins examiné, je me propose de présenter ces monuments dans leur ensemble. Cette étude porte en effet, sur des problèmes qui n'ont pas fait l'objet de recherche ou qui demandent une révision des données archéologiques, compte tenu des nouvelles découvertes. Ici se pose la question des origines de ce type de construction, de ses formes et de son élévation, dont la restauration sera discutée, ainsi que de l'environnement architectural de ces tétraconques, leur style, leur décor sculptural et notamment, leurs chapiteaux qui nécessitent une étude approfondie. Grâce à cet examen seront établis les modèles et les sources d'inspiration des artistes, leurs rapports avec les civilisations voisines et les grands centres spirituels de l'époque.

De plus, cette recherche permettra d'analyser l'architecture des tétraconques, de relever leurs traits communs afin de procéder à leur regroupement et de reconnaître ainsi, les traces de deux traditions régionales: la première, à laquelle se rattachent Iškhan, Zvartnotz, Bana, l'héritière du patrimoine hellénistique, et qui est ouverte aux échanges avec les provinces byzantines, nourrit l'architecture la plus avancée de la Transcaucasie; la deuxième, dont relève Ljakit, par contre conservatrice, a son domaine dans l'architecture des briques et ses liens avec l'art de bâtir de l'Iran.

La présente étude a pour but aussi d'attribuer une date argumentée à chaque construction et de définir ainsi, la période d'épanouissement du tétraconque à déambulatoire en Transcaucasie du VII[e] siècle.

Bana

L'église de Bana[1] (fig. 1) est située à deux kilomètres au nord du village de Panak sur la rive droite de la Panak, affluent droit de la rivière Olty, non loin de la ville moderne de Tortum, dans le bassin de Čorokh. Autrefois, le site de Bana faisait partie de l'ancienne région de Tao (Taïk), actuellement en Turquie Orientale. L'ouvrage fondamental de Bana reste celui de Takaišvili[2]: les observations faites sur certains points de la construction en 1903 et en 1907, sont d'une grande importance pour la présente recherche. Ainsi, peut-on, pousser l'étude vers une distinction des détails remontant à deux époques déterminées et expliquer l'érection de l'église au VII^{e} siècle, à la différence de sa reconstruction fondamentale au IX^{e}-X^{e} siècle; cette dernière période de l'édifice ayant été l'objet des restaurations théoriques de Kldiašvili et de Kalgin[3]. Tout d'abord, un réexamen des ruines s'impose, dans le but d'établir la première phase de l'existence de Bana et de donner une idée approximative de son aspect original au VII^{e} siècle[4].

Bana offre un plan treflé à quatre feuilles, entouré d'un déambulatoire circulaire. Les quatre conques orientées vers les points cardinaux s'ouvrent sur l'espace central de l'édifice. Elles sont précédées de quatre arcs profonds qui s'appuient sur quatre immenses supports constituant le carré central, couronné jadis par la coupole. Les conques sont percées d'arcades qui assurent la communication avec le déambulatoire, limité par le mur périphérique muni

1 L'église de Bana existait en très bon état au XIX^{e} siècle, avant qu'elle ne fût gravement endommagée pendant les guerres russo-turques de 1854-57 et de 1877, après avoir servi de forteresse aux Turcs. Cependant, les notes archéologiques, prises avant sa destruction donnent une idée plus exacte du monument, en particulier, la description de Karl Koch, fameux botaniste et voyageur qui l'a visitée en 1843. K. Koch, Reise im pontischen Gebirge und türkischen Armenien, II, Weimar 1846, p. 242-247.

2 E. Takaišvili, Materialy po Arkheologiju Kavkaza, XII, Moscou 1907, p. 87-117. Il faut noter aussi les renseignements fournis par Weidenbaum de 1879 et Bakradze de 1881 chez Takaišvili, op. cit., p. 92-94.

3 E. Takaišvili, op. cit., fig. 64-71, pl. XVII, XXb.

4 Čubinašvili, Amiranašvili, Beridze datent le monument de la deuxième moitié du VII^{e} siècle, tout en acceptant les restaurations théoriques proposées par Kalgin et Kldiašvili, qui en fait, s'adressent à l'église reconstituée fondamentalement au IX^{e}-X^{e} siècle. Et ils ne donnent pas d'arguments pour la date du VII^{e}, à l'exception des entrecolonnements plus nombreux dans la conque est. Arutjunjan, Asratjan, Mnacakanjan partagent la même opinion à propos des deux périodes dans l'existance de Bana. G. Čubinašvili, Arkhitektura Kakhetii I, Tbilisi 1959, p. 226-230; S. Amiranašvili, Istorija gruzinskogo iskusstva I, Moscou 1950, p. 153, note 178; V. Beridze, «L'architecture religieuse géorgienne des IV^{e}-VII^{e} siècle», Bedi Kartlisa, XXXVI, Paris 1978, p. 34-37; V. Arutjunjan, Kamennaja letopis armjankogo naroda, Erevan 1985, p. 39; M. Asratjan, Architecture Arménienne, Moscou 1985, p. 57. En fait, Takaišvili a établi la date de la fin IX^{e}-X^{e} siècle — règne de Bagrate Kuropalate (891-923) — grâce aux sources écrites; il a décrit la construction conforme à cette époque, tout en laissant des problèmes ouverts sur certains détails, sujet de la présente étude.

d'arcades aveugles sur tout son pourtour. Les dimensions de Bana sont les suivantes: côté du carré central — 7,50 m; diamètre du cercle enfermant le tétraconque — 25,00 m; diamètre extérieur y compris l'épaisseur des murs — 37,40 m. Quatre pièces rectangulaires s'avancent de la rotonde: au nord, au sud, à l'ouest — des accès à l'église et, à l'est — une abside dissimulée.

En fait, le carré central fut à l'origine plus vaste, ainsi que les quatre arcs, leurs dimensions réduites à cause de l'agrandissement des quatre supports centraux lors de la reconstruction de Bana au IX^{e}-X^{e} siècle. La déambulatoire, lui aussi, a vu sa largeur de 5,00 m se réduire à 3,50 m par l'addition de pilastres très profonds au mur périphérique, amenagements effectués pour des raisons de sécurité. De plus, les colonnes des conques à claire voie, à l'ouest, au nord et au sud ont subi des remaniements, leur nombre modifié de six à quatre.

En se fondant sur les données archéologiques et les études précédentes des ruines, on peut procéder à une restauration théorique, relevant de l'aspect originel de Bana vers le milieu du VII^{e} siècle. À cet égard on doit renoncer aux quatre supports creusés[5] qui montent jusqu'au toit — construction allégée selon la pratique du IX^{e}-X^{e} siècle — et restituer à leur place les piliers massifs du carré central, partie essentielle du tétraconque primitif.

Il faut en effet imaginer la construction composée de trois cylindres concentriques superposés qui correspondent à ses éléments constitutifs. Le premier cylindre comprend les déambulatoires du rez-de-chaussée et de la galerie, ouvrant sur les façades deux rangées de fenêtres. En effet la galerie demandait un éclairage direct, la coupole n'offrant de lumière qu'au centre et non à la vaste périphérie. Ainsi éclairées ces deux pièces annulaires, voûtées en berceau supposent une élévation plus grande du premier cylindre, limité par les fenêtres des conques du cylindre médian. Le troisième cylindre repondait au corps central du tétraconque, couronnée par le tambour percé de fenêtres, sur lequel reposait la coupole, dissimulée sous un toit pyramidal. L'église s'élevait à une hauteur bien supérieure à son diamètre, compte tenu des proportions respectées dans l'architecture de Transcaucasie.

En appui de la galerie et de son éclairage direct vient la notice de Takaïšvili[5] au sujet des traces des fenêtres rondes dans la partie est du bâtiment. Des oculi apparaissent dans les églises de Zvartnotz[7] et d'Ani[8] qui

5 E. Takaišvili, op. cit., fig. 64-69, pl. XX.

6 E. Takaišvili, op. cit., p. 105; D. Panayotova-Piguet, «Les édifices à plan quadrilobé avec collatéral dans les Balkans et en Transcaucasie aux V^{e}-VII^{e} siècles», IV^{e} Symposium International sur l'Art Géorgien, Tbilisi, 23.5.-2.6., 1983.

7 L. Ter Movsesjan, «Cerkov Grigorija vbliz Ečmiadzina», Izvestija Arkheologičeskoj Komissii, 7, 1903, p. 17; J. Strzygowski, Die Baukunst der Armenier und Europa, I, Vienne 1918, p. 95-136, p. 318, fig. 119-120; L. Jakobson, Očerk istorii zodčestva Armenii V-XVII vekov, Moscou-Leningrad 1950, p. 31-36, fig. 21-23.

8 N. Marr, Ani. Knižnaja istorija goroda i razkopki na meste gorodišča. Leningrad-Moscou 1934, p. 60, pl. XXIII, XXIV, fig. 84-89.

appartiennent au même type tétraconque que Bana. De plus, le modèle sculpté d'Ani[9] que tient le donateur roi Gagik dans ses mains, montre non seulement ces oculi et leur emplacement même, mais il confirme l'aspect extérieur de l'édifice ici discuté, par ses volumes de cylindres gradués. Il faut rappeler que le quatre-feuilles à déambulatoire d'Ani de 1001 reproduit exactement celui de Zvartnotz construit par le catholicos Nerses (641-660).

Enfin, on ne peut pas poursuivre l'étude de Bana sans évoquer Zvartnotz[10] avec lequel les ressemblances sont indéniables, tant dans la composition du plan que dans les formes de la construction. Zvartnotz n'a pas subi de remaniements, ayant été aussitôt victime d'un tremblement de terre. Les piliers massifs du carré central du tétraconque offrent une base de comparaison avec Bana, dans le but de distinguer les deux étapes de sa construction: le nouveau système des supports et les modifications qu'il a apportées à l'ensemble, d'une part et d'autre part, le système originel, similaire à Zvartnotz. Ainsi, les détails qui se retrouvent dans les restaurations de Kldiašvili et de Kalgin — quatre tours relatives aux quatre supports montant jusqu'au toit et comportant aux étages des chapelles — n'appartiennent-ils, pas à l'édifice primitif. Les piliers creusés d'usage courant au IX^{e}-X^{e} siècle aussi à Byzance, ne sont pas connus en Transcaucasie au VII^{e} siècle. Il serait donc erronné de saisir dans les chapelles amenagées à l'intérieur des supports, des pièces d'angle d'un tétraconque du type de Džvari[11]. Cette comparaison est formaliste et elle ne peut pas être retenue en tant qu'argument pour dater le monument du VII^{e} siècle. Bien au contraire, les piliers «allégés» ont remplacé au IX^{e}-X^{e} le système des supports massifs du VII^{e} siècle, dont l'écroulement fut inévitable partout dans ces constructions — Zvartnotz, Bana, Ani.

Un autre détail à Bana, qui se rattache vraisemblablement, à la première construction est la colonnade de la conque est (fig. 4). Elle se distingue du quatre-feuilles par ses entrecolonnements moins spacieux et plus nombreux, sept au lieu de cinq. Aussi, montre-t-elle, une exécution proche de celle d'Iškhan (fig. 10)[12] qui représente d'ailleurs, un cas analogue: une arcade

9 N. Marr, Ani, pl. XXVII-90, 91; J. Strzygowsky, op. cit., p. 318.

10 N. Tokarskij, Armjanskaja arkhitektura IV-XIV vekov, Erevan 1961, p. 51; P. Kuneo, «Le chiese paleocristiane armene a pianta centrale», in: Corsi di Cultura Ravenante et Byzantina, XX, p. 263; E. Utudjan, Les monuments arméniens du IV^{e} - au XVII^{e} siècle, Paris 1967, fig. 59-61; Architettura medievala armena, Roma-Palazzo Venezia 1968, fig. 74, 75. D. Panayotova-Piguet, «Les tétraconques dans les Balkans et en Arménie», in: Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena, à Milano-Vicenza-Castelfranco Veneto-Piazzola sul Brente-Venise 25.9.-1.10., 1981, Milan 1984, p. 453-470.

11 G. Čubinasvili, Pamjatniki typa Džvari, Tbilisi 1952; p. 125; R. Mepisašvili, W. Zinzadze, Die Kunst des alten Georgien, Leipzig 1978, p. 65-66; D. Tumanišvili, «Über einige Kompositionsbesonderheiten der Kirche zu Bana», IV^{e} Symposium International sur l'Art Géorgien à Tbilisi, 23.5.-2.6., 1983.

12 Les données littéraires sont très précis quant à deux phases de construction. N. Marr, Georgij

similaire, à huit colonnes épaule la conque est, souvenir du tétraconque du VII[e] s., qui est incorporée dans l'abside de l'église reconstruite au X[e] siècle.

Parmi les détails remontant à la première période du monument il faut mentionner encore les encadrements des arcs aveugles sur le mur périphérique à l'ouest, constitués de belles palmettes[13], dernier reflet de l'art classique (fig. 8).

Ici s'ajoutent les motifs décoratis végétaux de vignes et de grenades qui courent le long des archivoltes à l'est[14], identiques avec ceux de Zvartnotz comme aussi les profils allongeant les parois.

La colonade de la conque est, actuellement murée n'est pas sans intérêt pour la présente étude, plus précisément les chapiteaux et leur type architectural, difficile à être rattaché aux groupes connues à Byzance de l'époque[15]. Il comprend deux volutes de belle taille, séparées par un rang d'oves, suivi d'un autre, de fers-de lance, limités par de minces profils lisses, au-dessous desquels courent des listels se ralliant à la spirale inférieure. Le passage entre le motif des volutes et la partie circulaire du décor s'effectue par un retrait leger qui précède l'astragale orné de perles et depuis, un disque assez haut d'un profil lisse, suivi d'un retrait, se prêtent à distancer la partie inférieure, la plus curieuse — un bourrelet épais, orné de tresses sculptées en profondeur, achevé en bas et en haut par de minces bandes galbées[16]. Ainsi se présentent les faces frontales du chapiteau couronné enfin, par l'abaque.

Quant aux faces latérales, leur décor est aussi élaboré et exécuté avec grande maîtrise. D'abord l'abaque est à double registre: supérieur lisse, et inférieur marqué par un bandeau de laurier, ses feuilles disposées par trois en éventail. Au-delà, au milieu de l'abaque, une feuille d'acanthe renversée déscend et vient à la rencontre d'une autre feuille d'acanthe qui, la tête en haut, prend naissance au-dessus de l'astragale. Cette deuxième feuille d'un galbe gracieux comprend toute la hauteur de la balustre. Aussi, recouvre-t-elle en partie, les deux feuilles sortant à sa base et se déployant à sa gauche et à sa droite, leur direction divergente, leur ourlet limité par le gabarit de

Merčul. Žitie sveti Grigorija Khandzijskogo s dnevnikom poezdki v Šavšiju i Klardžiju. Teksty i Razyskvanija po armjano-gruzinskoj filologii, VII, Saint-Petersbourg 1911, § 13, p. XIV-XV; E. Takaišvili, Materialy po Arkheologiju Kavkaza, XII, p. 114-117; Idem, Arkheologičeskaja expedicija 1917 goda v Južnye Provincii Gruzii, Tbilisi 1952, p. 22-44, pl. 1-32; R. Mepisašvili, W. Zinzadze, op. cit., p. 98.

13 E. Takaišvili, Materialy po Arkheologiju Kavkaza, XII, pl. XX[b].

14 E. Takaišvili, op. cit., p. 110, pl. XIX-35; S. Der Nersessian, L'Art Arménien, Paris 1977, fig. 26, 27.

15 R. Kautsch, Kapitellstudien, Vienne 1936; J. P. Sodini, «La sculpture architecturale à l'époque paléochrétienne en Illyricum», in;: Actes du X[e] Congrès International d'Archéologie Chrétienne, I, à Tessalonique 28.9.-4.10., 1980, Città del Vaticano-Thessalonique 1984, p. 207-298.

16 E. Takaišvili, op. cit., pl. 33, 34, 36, 37; N. Severov, Pamjatniki gruzinskogo zodčestva, Moscou 1947, fig. 77-79; R. Mepisašvili, W. Zinzadze, op. cit., p. 96.

l'abaque. Evidemment, la feuille médiane galbée apparaît sur la face frontale du chapiteau par son profil qui traduit une continuation de l'avant dernière spirale. On a l'impression ainsi que les deux volutes se relient à l'aide du listel qui court au-dessus de l'astragale, mais elles ne se rejoignent pas dans leur partie inférieure. En effet, les deux feuilles d'acanthe médianes sortent au même niveau que le listel en s'élévant vers l'abaque, tandis qu'elles donnent l'illusion des spirales qui, au contraire, descendent afin de se relier par le bas. Les deux admirables chapiteaux qui couronnent les colonnes entièrement dégagées au premier étage du pilier sud-est, permettent de mieux comprendre les caractères du type ici discuté et son aspect insolite[17].

En définitive, l'examen des faces latérales démontre qu'il ne s'agit en aucun cas de chapiteaux renversés, mais au contraire, debouts et bien en place, ce dont témoignent les feuilles d'acanthe et leur composition se développant du bas en haut. Indiscutablement, les architectes qui ont su ériger une église si splendide que Bana, connaissaient l'esthétique des formes accordées aux détails de construction. Il est difficile à accepter d'ailleurs l'opinion que ces chapiteaux fûrent exécutés au IX^{e}-X^{e} siècle d'après le modèle offert par Zvartnotz du VII^{e} et, employés à l'envers[18]. En effet, ceux de Bana se détachent par leur structure particulière qui s'éloigne du modèle présumé, mais on y reviendra après.

Si l'on admet que les chapiteaux de Bana remontent au IX^{e}-X^{e} siècle, leurs équivalents doivent être cherchés dans les églises géorgiennes et arméniennes, connues à Tao de l'époque. Dans cette intention on peut évoquer à titre de comparaison ceux de Bivrakan du X^{e} siècle[19]: on y voit les volutes s'enrouler indiquant les fronts des deux balustres, et entre elles un large tailloir garni de deux croix, encadré de bandeaux; puis, l'astragale; enfin, une corbeille (le terme est impropre), je dirais un bourrelet peu bombé, haut et décoré d'entrelacs de vannerie, qui couronne le trônc de la colonne. Sur les chapiteaux de l'arc triomphal ce bourrelet se distingue nettement de l'imposte qui reçoit les motifs ornementaux. Ici les volutes se relient par le bas: leurs dernières spirales courent vers la base d'une feuille d'acanthe qui s'élance dans l'axe de symétrie du tailloir, son ourlet limité par une abaque cannelée[20]. En réalité, à Bivrakan les détails fondamentaux figurent dans le

17 En 1985, ces chapiteaux du premier étage des supports nord-est et sud-est, toutefois, n'existaient plus.

18 L'examen des faces latérales démontre qu'il ne s'agit pas de chapiteaux renversés comme certains le pensaient. M. Castelfranchi-Falla, «Les chapiteaux de Bana», IV^{e} Symposium International sur l'Art Géorgien à Tbilisi, 23.5.-2.6., 1983.

19 J. M. Thierry, «L'église de Surb-Yovhannes de Biwrakan», Revue des Études Arméniennes, N.S. XII, 1978-1979, p. 221-222, 226-227, fig. 10, 11, 12.

20 J. M. Thierry, op. cit., fig. 11.

décor du chapiteau, mais ils n'obéissent pas à une composition cohérente. On est loin des belles proportions de Bana où les ornements se tiennent dans une unité inséparable. Enfin, l'exécution diffère, la plasticité recherchée à Bana s'oppose au relief applati et simplifié de Bivrakan. Evidemment, Bana relève d'un style beaucoup plus élaboré et expressif, enfin, plus proche des œuvres de l'antiquité chrétienne que de Bivrakan.

Il faut rappeler aussi le tétraconque du roi Gagik d'Ani[21] de 1001 et plus précisément, ses chapiteaux qui présentent des particularités interessantes pour l'étude de l'évolution des formes de Bana. Tout d'abord le bourrelet si gracieux qui apporte à la composition son harmonie, devient corpulent à Ani, ayant perdu son décor et de plus, il rentre sous le coussin des volutes qui à leur tour subissent des déformations; dessechées comme la spirale dans le médaillon qui les sépare, celles-ci sont ramenées à des simples gravures. Un boudin tordu les joint par le haut, mais, il figure aussi sur la face latérale du chapiteau, notamment à la base de l'abaque; au milieu de celui-ci descend une large bande profilée verticalement, et qui, par un enflement rigoureux relie les balustres dénudées d'ornements avec la surface supérieure du bourrelet. On est loin de la feuille d'acanthe, à courbe gracieuse, qui les joint à Bana.

Le changement que subit le bourrelet n'est pas la seule différence entre Ani et Bana à relever ici, mais aussi sa disposition par rapport aux autres composantes, caractère déterminant de l'aspect même du chapiteau. Tout compte fait, abaque, volutes, bourrelet à Ani ont une tendance à se tasser dans un bloc, ses proportions trapues et ses surfaces agrémentées de gravures de pierre. Evidemment, le même type du chapiteau est sur son déclin à Ani à l'an 1001, mais par contre, en plein épanouissement à Bana, tout en confirmant sa date antérieure au IX^{e}-X^{e} siècle, au plus tard vers le milieu du VII^{e} siècle.

Bien entendu, on ne peut pas dresser un schéma par siècle du développement des formes, mais reconnaître leur usage courant dans certaines combinaisons qui se manifestent pendant une période déterminée. Dans le cas précis, c'est le bourrelet et son emplacement, qui fournit cet élément de base sur lequel se fonde d'ailleurs, la poursuite des équivalents de Bana.

En effet, les deux chapiteaux de Dvin[22] (fig. 9) provenant de l'église restaurée dans les années quarante du VII^{e} siècle, lors du pontificat de Nerses, répondent à cette recherche: proportions élancées, composition har-

21 N. Marr, Ani, p. 56, fig. 69, 73, 87; Documenti di Architettura Armena. Ani, 12, Milan 1984, p. 44, fig. 22.

22 J. Strzygowsky, Die Baukunst der Armenier und Europa, p. 319, 320, fig. 361; Documenti di Architettura Armena. 7, Ererouk, Milan 1977, p. 29, fig. 1.

monieuse, bourrelet distancé des volutes et orné d'entrelacs de vannerie, qui apparaît dans sa forme pure et, d'une exécution minutieuse; il est suivi par un anneau de perles. Quant aux volutes, elles offrent une variante conforme à la petite taille du chapiteau. Séparées par un médaillon, elles s'enferment dans des disques traités de façon purement décorative: ainsi trois triples anneaux entrelacés et entre eux, de petites feuilles en forme d'éventail, exécutés avec finesse dans un relief plat.

D'autres comparatifs de Bana, du VII[e] siècle peuvent être indiqués comme par exemple le chapiteau d'Ošakan[23] au Musée d'Ečmiadzin ainsi que les chapiteaux du palais à Aruč (662-681), semblables à ceux du palais du catholicos à Dvin (VII)[24]. De plus, ce type se reconnaît sur la colonade d'Iškhan (fig. 10). Au même groupe se rattache la variante connue à la basilique d'Erérouk et à Irind[25], qui resplendit dans l'ensemble omeyade du Dôme du rocher[26] de 692 et qui connaîtra pourtant, sa décadence à Ani.

À dire vrai, ce chapiteau se manifeste dans sa forme initiale, harmonieuse, au VII[e] siècle. Il présente des variantes qui, cependant, se fondent sur le traitement des éléments de base et non sur leur organisation, le bourrelet et sa disposition ayant un rôle important. Dans le cas précis de Bana, c'est la pureté des formes et leur valeur artistique qui compte, ainsi que la clarté de la composition, enfin, l'ensemble annonçant un dernier écho de l'art hellénistique.

Cette datation des chapiteaux de Bana du VII[e] siècle (fig. 6) fondée ici sur l'examen des formes et de la composition, trouve sa confirmation dans le style de l'époque dont les caractères étaient évoqués à plusieurs reprises par opposition à ceux du X[e]-XI[e] siècle, au sujet de Bivrakan et d'Ani. En revanche, à Bana les sculptures montrent une fidélité indéniable au style qui domine à Zvartnotz[27]. L'expression artistique est fondée sur les mêmes principes esthétiques, sa tâche essentielle, de faire revivre les blocs de pierre: tresses d'osier, entrelacs de vannerie, volutes, feuilles d'acanthe, tous traduisent par leur forme dynamique, la force expressive du matériau. Les chapiteau employés dans les deux temples relèvent de types différents, mais les uns et les autres interprètent à leur manière le style commun. La mise en valeur des

23 J. Strzygowsky, op. cit., p. 321, fig. 363.

24 N. Tokarskij, Arkhitektura drevnej Armenii, Erevan 1946, p. 72, fig. 7, 8; V. Arutjunjan, Aruč. Obščestvo okhrany pamjatnikov istorii i kultury armjanskoj SSR, Erevan 1984; Idem, Kamennaja letopis armjanskogo naroda, Erevan 1985, pl. XVI-2,5,6. L'un des chapiteaux de Dvin est actuellement au Musée Historique d'Erévan, tandis que ceux du palais d'Aruč ne conservent que leur partie haute, offrant le motif des volutes.

25 J. Strzygowsky, op. cit., p. 131, fig. 141, 362; Documenti di Architettura Armena. 7, Ererouk, p. 29.

26 A. Papadopoulo, L'Islam et l'Art musulman, Paris 1976, fig. 113.

27 E. Takaišvili, op. cit., p. 110-113; J. Strzygowsky, op. cit., p. 318, fig. 453, 454; à comparer les faces latérales des chapiteaux de Bana avec ceux de Zvartnotz, en vue leur style commun.

nuances qui personnalisent les formes est reconnaissable sur les chapiteaux de Bana surtout. De plus, les sculptures sur les arcades aveugles du mur périphérique de Bana et sur les encadrements des baies, composées de feuilles et de fruits de grenade ainsi que de pampres de vigne et de grappes de raisin, sont identiques avec ceux de Zvartnotz et, exécutées de la même façon. Ces traits du style commun parlent en faveur de la contemporanéité de Bana et de Zvartnotz, remontant au milieu du VII^{e} siècle environ.

Dans cet état des choses, il est hors de question d'admettre que les chapiteaux de Zvartnotz aient servi de modèles à ceux de Bana au IX^{e}-X^{e} siècle. En effet, à Zvartnotz se sont des chapiteaux corbeilles qui se retrouvent à Byzance, leurs variantes riches connues à Constantinople, tandis que ceux de Bana n'ont pas de corbeilles, obéissent à des principes de composition différents et, bien au contraire, se détachent, par leur aspect particulier, des œuvres byzantines de l'époque, ce qui exclut l'usage des modèles constantinopolitains qui leur sont contemporains. En revanche, la beauté plastique des formes, les spirales qui s'avancent en relief, les feuilles d'acanthe qui épousent le galbe des balustres avec souplesse, révèlent la présence d'un modèle hellénistique.

De plus, l'exécution imitant les modes du passé trahit une fidélité aux œuvres d'art plus anciennes avec lesquelles les sculpteurs ont eu vraisemblablement, des contacts directs. Ainsi, faut-il s'attendre à des inspirations des modèles conservés dans ces régions de la Caucasie, proches de la Mésopotamie. En appui de cette pensée vient le temple de Garni[28], ses beaux chapiteaux ioniens, du III^{e} siècle — excellent exemple d'architecture hellénistique sur le sol de l'Arménie même. Il serait néanmoins, erronné de chercher ses influences directes sur le décor ionisant de Bana. En effet, on reconnaît ici non seulement un attachement à l'art hellénistique, mais aussi un respect des principes décoratifs, propres à l'art de la Mésopotamie ancienne et de ses successeurs, tel l'Iran et la Syrie, voisins de l'Arménie. Ce retentissement du passé se discerne dans l'organisation des éléments de la composition. En fait, les motifs fondamentaux, volutes et bourrelet, établissent par leur repartition les proportions élancées du chapiteau, dont le col ainsi obtenu, peut être considéré comme un dégagement du trônc de la colonne, afin de souligner le niveau bas du bourrelet. Cette repartition beaucoup plus prononcée, entre le motif soi-disant des volutes et un autre élément, étalé horizontalement à un niveau inférieur, est depuis longtemps connue par les chapiteaux d'Apadana et des tombeaux rupestres, toujours en Iran[29]. Il faut ressentir ici un écho des principes de décor architectural très anciens, qui retentit dans l'art paléochrétien.

28 J. Strzygowsky, op. cit., fig. 360; K. Trever, Očerki po istorii kultury drevnej Armeniej, Moscou-Leningrad 1952, p. 36-37; Strzygowsky date Garni du III^{e} siècle, tandis que Trever insiste sur le I^{e} au plus tard la première moitié du II^{e} siècle.

29 P. Amiet, L'art antique du Proche-Orient, Paris 1977, p. 554-555, fig. 146, 147, 153.

En conclusion, les chapiteaux de Bana sont des œuvres d'excellente qualité, ayant leurs origines dans l'art hellénistique de l'Orient chrétien, tout en bénéficiant du patrimoine culturel dès temps les plus reculés ainsi que des contacts avec voisins — Iran, Syrie, Palestine, Mésopotamie, sans oublier que le bassin de Čorokh, le Tao, l'Arménie se rattachaient à Byzance avec laquelle les échanges culturels ne faisaient pas défaut. Cependant, les chapiteaux de Bana relèvent d'un autre courant artistique plus attaché au passé qu'au style de Constantinople le plus avancé de l'époque.

Tous ces éléments appelés ici en témoignage d'une construction du VII^e siècle, justifient le rattachement de Bana au groupe des tétraconques à déambulatoire circulaire — Zvartnotz, Iškhan — appartenant à la même époque. Leur identité établie, la recherche sur le type commun se poursuit. L'idée fondamentale d'incorporer le motif central, le tétraconque proprement dit, dans une galerie de forme variée, se voit réalisée en Syrie, en Mésopotamie ainsi qu'aux Balkans au V^e jusqu'au milieu du VI^e siècle[30]. Et il en résulte des variantes riches, liées à des traditions locales et définies en partie par le matériau de construction ainsi que par les conceptions des artistes à l'égard du style en vigueur.

Le martyrion des Saints-Serge-Bacchus-et-Léontios de Bosra[31] de 512-513 offre un exemple significatif du quatre-feuilles, encerclé d'un déambulatoire qui, cependant, reste dissimulé à l'extérieur, derrière les murs orthogonaux d'un carré, le sanctuaire et ses dépendances étant en saillie à l'est. Le recours à ce type de construction presque un et demi siècle plus tard en Transcaucasie s'explique par des conditions concrètes, sans ignorer la reprise et l'abandon systématique des formes dans l'architecture, à toutes les époques. Cependant ici l'aspect extérieur met l'accent sur la rotonde qui enferme le motif central. En fait, mêmes dimensions qu'à Bosra, même idée de l'édifice à plan quadrilobé avec déambulatoire, mais l'agencement des volumes traduit une architecture différente, dont le choix est précis, en dépit de l'usage courant des tétraconques dissimulés derrière des parallélogrammes en Arménie.

Il est bien connu que les édifices d'Iškhan et de Zvartnotz furent érigés sur la commande de Nerses, pontif arménien. Ces deux églises, on l'a dit, s'offrent à l'environnement architectural de Bana et, toutes les trois ayant été construites entre la quatrième et la septième décennie du VII^e siècle. Ici se pose la question des origines de leur type tétraconque incorporé dans des cylindres, qui bénéficia d'un si grand succès. La réponse réside dans les

30 J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris 1947, p. 150-161; D. Piguet-Panayotova, «Les tétraconques avec collatéral dans les Balkans et leur environnement architectural, des V^e-VI^e siècles», Südost-Forschungen, 1986, p. 175-176.

31 J. Crowfoot, Churches at Bosra and Samaria-Sebaste. British School of Architecture in Jerusalem. Supplement Paper IV, Londres, 1937, pl. 2a; J. Lassus, op. cit., p. 150-151, fig. 66.

emprunts possibles à une construction de grand renom pour l'époque. Dans ce cas on peut attendre à des inspirations reçues des rotondes, quant au modèle des cylindres concentriques élévés de façon pyramidale.

En effet la rotonde de l'Anastasis de Jérusalem[32], resplendissant de gloire au temps de Nerses, pouvait fournir les éléments fondamentaux à la combinaison tétraconque-cylindres. La description d'Arculf de 685 et le mur du IV^e^ siècle, conservé sur une hauteur d'au moins 11,00 m, confirment ici l'agencement des corps cylindriques, superposés: le premier, amenageant le déambulatoire et la galerie au-dessus, le deuxième, répondant au corps principal de la rotonde, couronnée par la coupole. Des arcatures agrémentaient le mur du pourtour de 28 côtés à l'extérieur, comme à Zvartnotz et à Bana. Aussi, le diamètre de la rotonde de Jérusalem est-il, le même qu'à Zvartnotz et à Bana, de 37,40 m, y compris l'épaisseur des murs.

Ce rapprochement avec l'église de l'Anastasis se justifie de plus, par les événements historiques de portée exceptionnelle: le Retour de la Vraie Croix au temple de Jérusalem, grâce à la victoire des légions d'Héraclius sur les Perses[33]. La restitution de la sainte Relique à la rotonde de l'Anastasis fut triomphale, en présence de l'empereur même, en 630. Cet événement eut un grand retentissement dans le monde chrétien, en particulier chez les Arméniens qui participèrent aux campagnes d'Héraclius contre les Perses. Ce fut une sorte de «croisade» où les intérêts militaires cédaient à l'élan religieux, où la guerre fut motivée par la foi chrétienne. Le triomphe de la Vraie Croix apporta de nouveaux éclats à la gloire de la rotonde du Saint-Sépulcre, objet de pélérinage.

Vraisemblablement, Nerses qui a vécu les événements, assista à la Restitution et s'inclina devant la sainte-Relique, compte tenu de sa situation élevée de futur catholikos. Chalcédonien ardent, modeste, pieux, très érudit, formé de très tôt à la culture grecque, militaire de carrière, grand voyageur, comme le décrit Sébéos[34], il eut certes, l'occasion de connaître l'architecture de nombreux pays et de voir les églises les plus célèbres. Sensible aux édifices à plan central et à leur variété riche, Nerses encouragea le choix de leur combinaison audacieuse, notamment celle du tétraconque-rotonde, qui apparut pour la première fois à Iškhan[35], lors de son épiscopat.

32 J. Strzygowsky, Orient oder Rom, Leipzig 1901, p. 127; C. Coüasnon, The Church of the Holy Sepulcre, Londres 1974, p. 34-67, pl. VIII, XI, XV, XVII.

33 N. Pigulevskaja, Vizantija i Iran na rubeže VI i VII vekov, Moscou-Leningrad 1946, p. 206; 217-218; J. Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam, Lisbonne 1980, p. 40, 409-412; B. Martin-Hisard, «Domination arabe et libertés arméniennes (VII^e^-IX^e^ s.)», in: Histoire des Arméniens, éditeur G. Dedeyan, Toulouse 1982, p. 185-194.

34 E. Takaišvili, op. cit., p. 114.

35 N. Marr, Georgij Merčul. Žitie Gregorija Khandzijskogo s dnevnikom poezdki v Šavšiju i Klardžiju, p. XV, XXII, XXXV.

Ce même type architectural fut repris à Bana, site éloigné de huit heures de marche d'Iškhan, situé aussi dans le bassin de Čorokh. Quel fut alors le pourcentage des Géorgiens ici face aux Arméniens[36], il est impossible de dire, mais ils vivaient en paix, leur souci commun étant la lutte contre l'oppression byzantine. Difficile de se prononcer aussi sur le diocèse de Bana à cette époque, son rôle de grand centre religieux étant connu au IX^e-X^e siècle, lors de l'Ivérisation de la région.

L'idée des emprunts à la rotonde de l'Anastasis mène inévitablement à la question des influences venues de l'extérieur sur l'architecture des tétraconques dans le bassin de Čorokh - Iškhan, Zvartnotz, Bana. L'église de Jérusalem fut construite d'après le projet fourni par un atelier impérial, son exécution confiée aux maîtres locaux. Serait-il correct de l'appeler «œuvre byzantine» et ses influences «byzantines»? À mon avis, le terme ne convient pas à une construction du IV^e siècle, quand l'unification de l'architecture à l'Est et à l'Ouest était en cours. En outre, les rotondes érigées à Rome[37], San-Stefano Rotondo, Santa-Constanza, d'après le modèle de l'Anastasis et d'autres de la Terre Sainte, déjà disparues, ne sont pas considérées comme des œuvres byzantines.

Il s'agit plutôt de reprise des formes qui seront soumises à des nouvelles recherches. En réalité, lesdites influences byzantines résident dans l'adoption des éléments selectionnés par affinité au patrimoine culturel et à la tradition locale, de façon que l'évolution aboutisse à des créations qui ont leurs racines dans l'architecture du pays même — de la Transcaucasie. En définitive, les édifices à plan quadrilobé avec déambulatoire du bassin de Čorokh, comparés avec ceux des pays voisins — Byzance, Syrie, Mésopotamie — montrent leur authenticité.

Zvartnotz

L'église des Saints-Archanges de Zvartnotz (fig. 11), montre en plan (fig. 12) la même disposition que Bana. Dans un cercle parfait s'inscrit un très précis quatre-feuilles à piliers massifs qui forment le carré central de la base de la coupole. Les conques au nord, au sud et à l'ouest sont à claire-voie, portée chacune par six colonnes, tandis que celle à l'Est est en plein mur et a servi de sanctuaire. Le déambulatoire encercle le tétraconque proprement dit. Quatre

36 J. Laurent, L'Arménie entre Byzance et l'Islam, p. 46 — «... D'après la chronique géorgienne, les contrées dont les eaux coulent vers le sud et tombent dans l'Araxe seraient à l'Arménie, celles dont les eaux coulent vers le nord et vont s'unir au Mtxwari (Kur) seraient à la Géorgie».

37 Propyläen Kunstgeschichte. Supplement - Band I. Spätantike und Frühes Christentum von B. Brenk, 1977, p. 52, 121, 123, fig. 1, 2, 10.

colonnes situées derrière les quatre piliers servent de supports à la galerie qui s'appuie également sur les points les plus en saillie des conques, tout en assurant le pourtour circulaire. On accède à l'église par cinq entrées: trois principales, au nord, au sud et à l'ouest, ainsi que deux autres, au sud-ouest et au nord-ouest. À l'est s'ajoute une dépendance rectangulaire qui a servi de cage d'escalier. Le diamètre de la rotonde est 37,50 m comme à Bana, à l'église de l'Anastasis de Jérusalem et aux Saints-Serge-Bacchus-et-Léontios de Bosra; l'épaisseur du mur extérieur égale 2,30 m. Zvartnotz impressionne par ses gigantesques supports et par sa masse de pierre malgré son état de ruines.

Le monument a fait l'objet de nombreuses études[38] qui ont suscité sa restauration, celle de Toramanjan[39] restant valable jusqu'à nos jours (fig. 13). Elle démontre une recherche en élévation pyramidale, exprimée à l'extérieur par trois cylindres, incorporés l'un dans l'autre, qui correspondent au déambulatoire surmonté de la galerie, aux conques et au tambour. Sur les façades d'une hauteur immense, se rangent les fenêtres de forme variée. Elles sont réparties dans des petites arcades qui délimitent les vingt-huit surfaces de chaque étage, bornées d'ailleurs, par des corniches, effectuant la division horizontale des façades.

On a souvent essayé de montrer dans le tétraconque de Zvartnotz des influences byzantines, en mettant à la charge de son commanditaire le catholikos Nerses (640-661) et de ses exécuteurs des emprunts à Saint-Sophie de Constantinople. Mais, tout d'abord, le type de construction n'est pas le même: à Sainte-Sophie le plan est de la basilique à coupole combiné avec celui de la croix inscrite dont les deux bras ne sont plus voûtés en berceau, mais remplacés par deux conques, sans modifier son tracé rectangulaire. Par contre à Zvartnotz, l'essentiel est le motif du quatre-feuilles et son déambulatoire circulaire. S'il y avait eu des emprunts à l'architecture byzantine, ils seraient venus du tétraconque répandu dans les Balkans, qui n'aurait pas manqué d'exister à Constantinople. À cet effet il est difficile d'accepter la restauration[40] qui reprend les formes arrondies des conques de l'Église Rouge de Peruštica[41] où celles-ci vont néanmoins de paire avec les collatéraux et le corps central, ces trois composantes étant dégagées à l'extérieur. Cependant en Transcaucasie on voie une architecture différente: le tétraconque est dissimulé derrière les surfaces orthogonales des cylindres qui se dressent en hauteur.

38 J. Strzygowsky, Baukunst der Armenier und Europa, p. 108-118, 421-427; S. Mnacakanjan, Zvartnotz, Erévan 1971, avec une bibliographie complète des études précédentes.
39 J. Strzygowsky, op. cit., fig. 112, 119, 659, 679, 687.
40 S. Mnacakanjan, Zvartnotz, p. 32, fig. 18.
41 D. Panayotova, Červenata curkva, Sofia 1956, pl. 7-17.

Il faut imaginer à l'intérieur, l'espace central s'élancant très haut, enfermé par la coupole et agencé par les conques qui cependant en bas, lui permettent de s'ouvrir vers le déambulatoire (fig. 14). Les arcades effectuant ce passage s'appuient sur des colonnes d'andésite couronnées par des chapiteaux de basalte (fig. 15), tous d'un même type, lesquels donnent naissance aux arcs surmontant les entrecolonnements. Tous ces détails d'un gris-foncé accentuent la partie ajourée des conques, en s'opposant aux surfaces lisses de pierres nuancées de rose et de jaune. Les arcades liées organiquement au quatre-feuilles fournissent un élément de construction essentiel qui apporte ici, un allégement aux maçonneries. Elles reçoivent, comme le sanctuaire en plein mur, les poussées du haut des conques et de la coupole, en répondant ainsi, aux exigences statiques, sans pour autant oublier leur sens esthétique, vu leurs proportions élégantes et leur décor splendide dans cet édifice de prestige.

Pour mieux comprendre le rapport des arcades avec le tétraconque proprement dit, ainsi que leurs particularités de construction et de forme, un réexamen de leurs principales composantes s'impose. Tout d'abord, les chapiteaux, dont le problème des comparatifs, des origines, de l'environnement artistique, est resté ouvert.

Ce sont des chapiteaux à deux zones: inférieure, constituée d'une corbeille, et supérieure, d'un coussin comportant deux volutes, couronné enfin, d'une abaque. La corbeille, caractère déterminant du chapiteau est de belle forme, légèrement enflée, évasée vers le haut et ornée de vanneries à triple fibre, taillées en profondeur (fig. 16). Le décor représente des entrelacs d'osier, larges de 4,00 cm et espacés de 6,00 cm, très réels d'aspect. Sur la face latérale du chapiteau, dans son axe de symétrie les espacements rhomboïdaux se retrécissent de façon que les entrelacs s'élancent. Les tresses ayant modifié leur direction forment en effet, un triangle équilatéral renversé (fig. 16). Sa base correspond à la partie médiane retrécie de la balustre qui se pose dessus, la corbeille se prétant à recueillir les volutes.

Le cousin ionien qui atteint une hauteur de 32 cm, fait saillie sur la corbeille. Il comprend deux volutes qui s'enroulent comme des spirales de section plate et qui se relient par le haut d'un boudin tordu, horizontal. Entre elles figure un médaillon avec le monogramme du catholikos Nerses, fondateur de l'église, tandis qu'une croix de Malte, toujours dans un médaillon, lui fait pendant sur l'autre côté frontal du chapiteau (fig. 15). Au-dessus, apparaît une triple languette adventice qui retombe légèrement sur le boudin. Elle sort au milieu de l'abaque, de sa partie inférieure en retrait et, sur laquelle courent trois minces listels contournant ses côtés. L'abaque rappelle ainsi vaguement un imposte de petite hauteur.

La face latérale ionienne se traduit comme d'habitude par une balustre.

Elle est recouverte d'un réseau de feuilles lancéolées, imbriquées qui s'élargissent symétriquement vers ses extrémités et qui évoquent de loin deux épis divergeants. En effet, au milieu un triple bandeau vertical noue la balustre par le haut. Il fait allusion à une feuille d'acanthe dont les alvéoles disparues sont suggérées par les torsades, entourant la partie médiane, plate. Le bandeau, épousant le galbe de la balustre, monte et son extrémité se replie comme un ourlet, limité par l'abaque et, retenu par un boudin horizontal, tordu. Cet ourlet correspond exactement à la languette adventice qui reproduit sa forme même, sur la partie frontale des volutes. En revanche, le boudin qui se glisse sous l'abaque — côté latéral — reprend le rôle de celui qui est en rapport avec la languette — côté frontal. Ces deux détails — languette et boudin — contribuent à l'unité recherchée entre face et profil du décor ionien. Il faut imaginer enfin, les faces des six chapiteaux s'offrant à l'œil par des tranches différentes et qui se succédaient sur le trajet semi-circulaire des arcades, destinées à être vues de loin.

Il ne faut pas oublier qu'un chapiteau posé à terre, comme ils se voient nombreux à Zvartnotz, ou élevé sur le fût d'une colonne se présente différemment. Ainsi, la corbeille qui est «in situ» semble-t-elle avoir des proportions plus élégantes que les autres, une forme plus souple, un volume moins lourd. Integrés dans les arcades, les chapiteaux se rangent à un niveau plus élevé que la hauteur de l'œil, d'où les modifications d'apparence de leur structure, dont on doit tenir compte, en les confrontant avec des spécimens proches, ceux des V^e^, VI^e^, VII^e^ siècles étant de plus grand intérêt pour la découverte de leurs comparatifs.

Tout d'abord, le groupe de provenance constantinopolitaine se prête à cette recherche, et notamment, les deux chapiteaux dans l'entrée sud-est de Sainte-Sophie[42], leur corbeille de belle taille, légèrement enflée, s'élargissant vers le haut, sa base consolidée par une double corde tordue (fig. 18). Les entrelacs fins à triple brin forment des espacements rhomboïdaux, étant taillés en à jour. La deuxième zone du chapiteau comprend un coussin garni à ses quatre angles par quatre colombes sortant de la corbeille et entre elles, par une couronne de laurier, sur les façes frontales. Au-dessus se pose l'abaque.

Des exemples du même type sont connus à la cathédrale de Lyon et d'Otranto, au lapidaire près du temple d'Auguste à Pola, à Saint-Clément de Rome, celui-ci daté entre 514 et 523 apporte des précisions sur le temps d'épanouissement du chapiteau corbeille[43]. Ils se retrouvent nombreux à

42 W. Salzenberg, Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel, Berlin 1855, pl. XX-1,2,9; E. Antoniades, Ekphrasis tes Hagias Sophias II, Athènes 1908, p. 155; R. Kautsch, Kapitellstudien, Vienne 1936, p. 136, pl. 32, N° 522; E. Kitzinger, «The Horse and the Lyon Tapestry at Dumbarton Oaks (A Study in Coptic and Sassanian Textile Design). Appendix. List of Early Byzantine Animal and Bird Capitals», DOP 1946, p. 69, fig. 107

43 J. Strzygowsky, Coptische Kunst, Vienne 1904, p. 71, fig. 97; E. Bertaux, L'art dans l'Italie

Saint-Marc de Venise (fig. 19)[44], ramenés ici de Constantinople par les croisés et, datés du premier quart du VI^e siècle, de même que du V^e. Tous ces chapiteaux se ressemblent, leur décor réparti en deux zones: la première, réservée à la corbeille, la deuxième, au coussin orné sur ses quatres angles par des protomes de beliers ou d'oiseaux, ce qui n'est pas le cas de Zvartnotz où le motif des volutes les remplace (fig. 18, 19, 20, 30).

À Venise la corbeille s'impose par le galbe fin de sa forme, la légèreté des entrelacs tressés à double ou triple brin et dont la régularité est remarquable. De marbre, exécutée en à jour, elle se détache par sa facture, ayant la souplesse d'une enveloppe dentelée et par son dessin, obéissant à l'exactitude d'une composition géométrique où les vanneries se fondent.

Par contre à Zvartnotz, la régularité absolue n'est pas recherchée et les modifications du motif viennent évoquer des effets «naturalistes». La facture des vanneries ne poursuit pas la finesse des œuvres constantinopolitaines, étant déterminée jusqu'à un certain dégré par le matériau d'exécution dont la solidité se ressent à travers la forme liée à la dureté du basalte.

Le chapiteau corbeille est en pleine expansion pendant le premier quart du VI^e siècle, de même qu'il apparaît au V^e. En outre, l'atelier impérial est considéré comme son lieu de création, compte tenu du nombre accru des spécimens issus de Constantinople et de leurs traits distinctifs. Cependant, il ne faut pas ignorer la possibilité d'être produit ailleurs, tout en suivant les formes et le style dominant de l'époque, ce que suggèrent les chapiteaux du Musée du Caire[45] et du Louvre[46], que l'on rattache à l'art copte du premier quart du VI^e siècle (fig. 20).

En même temps il faut reconnaître que des éléments purement constantinopolitains sont repris au VII^e siècle par des atelirs dont les activités se poursuivent loin de la capitale. Dans le cas précis de Zvartnotz, le médaillon qui comporte le titre «katholikou» en écritures grecques, en est un exemple. Ses parallèles sont nombreux: ainsi, le chapiteau corbeille N° 638 à Saint-Marc de Venise[47] du début du VI^e siècle (fig. 30) offre-t-il sous l'abaque un médaillon en saillie, encerclé d'une couronne qui renferme le titre «basileu».

méridionale, Paris 1903, p. 74, fig. 14; W. Gruneisen, Les caractéristiques de l'art copte, Paris 1922, pl. 58-2; G. Rivoira, Lombardic Architecture I, Londres 1933, p. 47, fig. 67; E. Kitzinger, op. cit., fig. 112, 114, 116, 117.

44 J. Kramer, U. Peschlow, Corpus der Kapitelle der Kirche von San Marco in Venedig, Wiesbaden 1981, p. 53, pl. 9, N° 167; p. 81, pl. 20, N° 323.

45 R. Kautsch, op. cit., pl. 32, N° 523; M. Simaïka Pascha, Guide sommaire du Musée du Caire 1937, pl. 27; E. Deichmann, «Zu einigen spätantiken Figuralkapitellen», Deltion 1966, p. 75, pl. 25, fig. 4.

46 E. Chassinat, Fouilles à Baouît I, Planches, Paris 1911, pl. I, fig. 39.

47 E. Bréhier, «L'histoire de la sculpture», Nouvelles Archives des Mission Scientifiques, Paris 1911, p. 37, pl. III-I; J. Kramer, U. Peschlow, op. cit., p. 137, N° 638.

Certes, les maîtres arméniens connaissaient bien l'art de Constantinople avec lequel néanmoins, leurs contacts avaient un caractère particulier, en se manifestant dans des cas fort précis, comme à Zvartnotz où le sens politique de l'emprunt est bien évident.

La montée de Nerses, chalcédonite ardent à la tête de l'Église arménienne, allait de paire avec la prise du pouvoir par son parti politique qui cherchait d'ailleurs, le rapprochement avec Byzance. En exerçant ses prérogatives, le catholikos avait la tâche difficile d'appaiser ses adversaires, les monophysites, tout en souhaîtant unifier les esprits. En élévant ses monogrammes sur les chapiteaux, il voulait montrer son pouvoir en tant qu'autorité suprême du pays et en même temps, assurer ses compatriotes que la reconciliation de l'Église arménienne avec le patriarcat de Constantinople, ne diminuait pas leur autonomie ecclésiastique. Par des signes extérieurs, il s'efforçait d'exprimer son indépendance tant politique que pontificale face à Byzance, en adoptant la formule même des «basileï», afin de préciser son égalité de souverain, enfin son identité arménienne. En se livrant à des activités de construction d'une grande envergure, il érigea le nouveau centre pontifical à Zvartnotz, symbole de dignité nationale et de force spirituelle arménienne.

Mais Nerses maintenait des rapports culturels avec d'autres foyers de renom mondial, aussi chers aux orthodoxes qu'aux monophysites. Voyons maintenant quelle fut l'attitude des artistes arméniens à l'égard d'un autre centre spirituel où les sanctuaires les plus glorieux de l'époque pouvaient leur offrir des modèles de construction d'un décor riche, ce que fut Jérusalem. En effet, de nombreux chapiteaux corbeille, réemployés dans des édifices divers, apportent des données révélatrices des rapports dans ce domaine. Tout d'abord, ceux à l'église de l'Anastasis[48], qui couronnent les deux colonnes dans la nef nord (fig. 21, 22); puis, leurs congénères au nombre de sept, à la mosquée El-Acsa (fig. 23)[49] où ils font partie de la colonnade, dans l'aile transversale, et d'autres, encastrées dans des portails (fig. 24). Ces chapiteaux de belle taille sont tous d'un même type, avec des variations minutieuses, propres aux véritables œuvres d'art. Leur décor est réparti en deux zones: la première, une corbeille qui s'apparente avec celle de Zvartnotz, tant par sa forme légèrement enflée et élancée que par sa vannerie — tressée à triple brin, ses espacements sous la forme de rhombes qui cependant, gardent une régularité.

48 N. Kondakov, Arkheologičeskoe Putešetstvie po Sirii i Palestine 1891 goda, Saint-Petersbourg 1904, p. 210, 211, fig. 25, 28, pl. XXIX, XL; H. Vincent, F. Abel, Jérusalem II, Paris 1912-1914, fig. 2, pl. XVI, XVII, XIX-1, 2.

49 N. Kondakov, op. cit., p. 223, 224, fig. 39, pl. XXXIX; R. Hamilton, Structural History of the Aqsa Mosque: A Record of Architectural Gleanins from the Repairs of 1938-1942, Londres 1949, pl. VI-5, VII, VIII-1, 2, IX-3, X-5, 6, 7, XI-4.

Quant à la deuxième zone, elle ne suit pas Constantinople et n'offre plus de protomes d'animaux, ni d'oiseaux, mais un décor végétal, corinthien, se déployant sur une bande peu élevée. Les doubles hélices sortent de leur gaine et s'enroulent élégamment, tandis que quatre feuilles d'accanthe émergent sous les quatre volutes d'angle. Sur la face principale, entre les hélices internes figure une couronne de laurier qui pouvait encadrer une croix ou un monogramme.

Ici comme à Zvartnotz les sculpteurs repoussent les protomes animaliers, tout en préférant les motifs issus des ordres classiques, corinthien ou ionien, selon leur affinité et leur goût. Les chapiteaux de la mosquée d'Acsa et de l'église de l'Anastasis se rattachent à des travaux de restauration effectués à Jérusalem sous le patronage de Modeste (616-626), après les grandes invasions iraniennes en terre Sainte[50].

Aussi, faut-il, faire appel à deux chapiteaux provenant de la colonnade est de l'atrium à Saint-Stephane (fig. 25)[51] (école biblique), découverts lors des fouilles sur la terrasse du monastère et qui remontent à la fin du V^e^ - début du VI^e^ siècle. Ils relèvent de la même tradition que ceux évoqués plus haut. Par contre, ils se distinguent de leurs congénères à Sainte-Sophie de Constantinople et à Saint-Marc de Venise et montrent aussi bien des traits de parenté avec Zvartnotz. Ainsi, le rapprochement est-il significatif, en ce qui concerne la corbeille. Tout d'abord, le profil dans les spécimens constantinopolitains esquisse en général, une courbe concave qui évoque souvent le contour d'une cloche renversée. En revanche, à Jérusalem comme à Zvartnotz il suit une courbe convexe, tout en respectant l'élargissement léger vers le haut.

De plus, la facture des vanneries est différente, les triples brins d'osier s'entrelacent sans former le dessin régulier, caractéristique de Constantinople. À Saint-Stephane on s'efforce néanmoins, d'éviter la monotonie du motif, en agrémentant la structure des vanneries. Ainsi, leurs espacements deviennent-ils, plus petits vers le bas où la corbeille se retrécit, tandis qu'en haut sous le rebord tordu, s'entreposent des «fers de lance» tressés entre les entrelacs, afin d'amoindrir les espacements (fig. 25). La même idée de vitaliser les vanneries est exprimée à Zvartnotz par le motif du triangle renversé, accentuant les côtés latéraux de la corbeille. Le traitement traduit une véritable observation des objets vannés.

La parenté des deux chapiteaux ne résident pas uniquement dans la corbeille mais aussi, dans le rapport entre les hauteurs de leurs deux zones, lequel est de 5:3 à Zvartnotz où la corbeille atteint 51 cm, contre 32 cm, les

50 N. Kondakov, op. cit., p. 211; R. Kautsch, op. cit., p. 225.

51 H. Vincent, F. Abel, Jérusalem Nouvelle, Paris 1926, p. 794, pl. LXXIX-5,6; Voire aussi le chapiteau de provenance inconnue de la fin du V^e^ siècle chez H. Vincent, F. Abel, Jérusalem II, Paris 1912-1914, pl. XXVIII-2. (fig. 26).

volutes. En fait, la zone supérieure du chapiteau de Saint-Stephane est réservée à un décor corinthien qui est plus riche qu'à la mosquée d'Acsa et au Saint-Sépulcre, enfin plus proche par ses détails de l'ordre classique.

Il faut évoquer finalement, les chapiteaux de Mayafarquin[52] (fig. 27) de la fin du VI[e] siècle, qui montrent une ressemblance très proche avec Zvartnotz, quant à la corbeille, sa forme, sa facture de vanneries taillées en profondeur. De plus, la zone supérieure de ces chapiteaux offre un décor végétal dont les motifs se retrouvent sur les bandes ornementées des encadrements de Zvartnotz et de Bana (fig. 7, 28).

En ce qui concerne le décor ionien, il fut très répandu en Tao et en Arménie au VII[e] siècle, la plupart des monuments se situant entre la troisième et la septième décennie. Ses variantes sont connus, par exemple à Bana où les volutes restent fidèles à un modèle hellénistique, alors qu'à Dvin (fig. 9), Aruč, Ošakhan[53], les changements ornementaux se succèdent en désavouant le type originel. Or, ces derniers ont des traits communs avec Zvartnotz, par le motif du médaillon entre les volutes, largement utilisé à l'époque. En fait, c'est une couronne qui se greffe sans égard à l'ordre décoratif et qui apparaît à Byzance ainsi qu'ailleurs, s'offrant à loger le symbole chrétien ou un monogramme.

Il ne faut pas oublier qu'en Transcaucasie, voire en Arménie, le décor ionien se pose normalement sur un bourrelet qui rappelle un nid de cigogne (fig. 27), tandis qu'à Zvartnotz une vraie corbeille se prête à le recueillir. Elle revèle un détail emprunté et introduit dans l'architecture arménienne pour la première fois, mais qui fusionne avec des motifs d'usage courant depuis des siècles. En effet la préférence des dérivés d'un ordre classique devant les protomes d'animaux si chers à Constantinople, montre un choix en accord avec la tradition enracinée dans les provinces orientales: Palestine, Syrie, Mésopotamie, Arménie.

Ainsi, Jérusalem, d'où relève la corbeille de Zvartnotz, disposait-elle, d'un fond immense de formes hellénistiques dans lequel se fondaient aussi des innovations constantinopolitaines. Ce fond se prêtait à toutes les réalisations d'idées possibles, et la création artistique se poursuivait ici parallèlement à celle de la capitale, compte tenu des conditions du développement culturel.

En outre, les temples restaurés au temps de Modeste (616-626) ont retrouvé leur gloire. En effet, le retour de la sainte Relique à l'église de l'Anastasis fut solennel après l'écrasement des Perses par les légions d'Héraclius (629), dont faisaient partie les corps militaires arméniens. Sortis vainqueurs de cette campagne de religion, les Arméniens ont intensifié leurs contacts avec Jérusa-

52 G. Bell, The Churches and Monasteries of the Tur-Abdin, Londres [2]1982, p. 142, pl. 55-67; pl. 67a (pour Dara), pl. 83 (pour Nisibis).

53 Voir p. 173, note 23, 24.

lem. Les sanctuaires resplendissant de richesses pouvaient ainsi influencer les constructeurs de Zvartnotz dans leur choix des formes et des détails, d'autant plus que la rotonde de l'Anastasis avait déjà inspiré par son plan de précédentes constructions du catholicos à Iškhan.

Les plus spectaculaires à Zvartnotz sont les chapiteaux à aigle (fig. 17), réservés aux grandes colonnes, reparties derrière les quatre immenses pilliers du carré central. Comme chaque colonne se dresse sur le pourtour intérieur du tétraconque, son chapiteau est orienté vers le déambulatoire et il reçoit une abaque pentagonale, symétrique, dont la forme dépend des arcs qui partent du dessus et de leur direction. Le chapiteau rappelle une pyramide tronqué, renversée, sa face principale, la plus large, donnant sur le déambulatoire, ses autres faces étant couplées d'après leur dimension et leur orientation latérale ou derrière. Le décor est organisé par rapport à la face frontale et son axe de symétrie.

Le chapiteau est orné d'un aigle, de grande taille, debout, en pose frontale et, selon la disposition de la colonne, la tête tournée à gauche ou à droite. L'œil veilleur, l'oiseau est prêt à s'envoler, ses ailes grandes ouvertes qui s'étalent sur les faces latérales du chapiteau. Son corps est couvert de touffes de poils, imbriquées, leur forme de rhombe arrondi et d'une surface convexe immite le duvet hérissé. Les touffes s'amoindrissent selon la partie du corps, dans le but d'évoquer l'anatomie de l'aigle. Par ailleurs, les petites mêches autour du cou rejoignent les boules sur le rebord des ailes et forment ensemble un collier aux extrémités étalées.

Le duvet du dessous des ailes est rendu en revanche, à l'aide de rondelles concaves qui, le contour en relief, auraient épousé celles, convexes, du torse, ayant la même facture imbriquée. Les grandes plumes horizontales partent d'ici et s'allongent sur les côtés latéraux du chapiteau. La queue symétrique qui s'élargit vers le bas, marque l'étendue de l'image. Le bec et les serres au bout des pattes, décèlent les effets «naturalistes», propres aux modes d'expression du VII[e] siècle, qui vont de paire avec le goût pour l'art antique dans les provinces. Ces caractères se reconnaissent aussi dans l'ornementation florale.

À sa base le chapiteau reçoit un parement végétal qui en fait, arrondit ses angles lesquels cependant, ressortent en saillie du dessus. Ce décor se pose sur la face frontale, de part et d'autre de l'aigle, d'où il court en se déployant sur les autres faces, mais diminue graduellement selon leur orientation, afin de se perdre sur celles de derrière, ne s'exposant plus au regard. Ce sont des palmettes modifiées, mais de belle forme, leurs composantes répondant à la facture des aigles. Ainsi, les lobes de la palmette sont-ils assortis avec les rondelles du dessous des ailes. Par ailleurs, les pédoncules sortis à la base de la palmette apparaissent comme les nervures de ses pétales, cependant qu'ils portent un bouton de fleur, semblable aux touffes du duvet sur le corps de

l'oiseau (fig. 15). À côté, poussent des tiges avec leurs pédicelles couronnées de feuilles trefflées. L'unité dans le traitement du décor animalier et végétal se ressent, tandis que chacun a sa part dans la composition: en effet, les palmettes ne constituent pas un réseau de fond, mais un complément. Aussi, ce parément échappe-t-il, à la symétrie rigoureuse, en évoquant des formes réelles.

Le chapiteau obéit à l'architecture qui détermine sons sens esthétique dans un système de construction où chaque détail est en harmonie parfait avec le tout. Son parément correspond à la techtonique du support qu'il agrémente: en effet, l'aigle d'un air très expressif, la puissance naturelle qui en émane, souligne la force statique de la colonne chargée d'énormes poussées.

Assignés d'être vus frontalement et de profil, les aigles s'offraient au regard de tous les fidèles, dès leur arrivé à l'église. Ceux introduits par les accès sud, nord et ouest, les voyaient de profil, à leur gauche et à leur droite, se détacher par leur couleur, un gris très foncé, sur le fond des grands piliers, aux nuances roses et jaunes. Pour ceux qui ont franchi le seuil du tétraconque sous le porche sud-ouest ou nord-ouest, l'aigle, en revanche, apparaissait de face et derrière lui, à peu de distance, se dressait le pilier, sa surface concave élancée, tout en créant un environnement approprié à l'oiseau.

Les conques avoisinnant ce même pilier, formaient par leur surface convexe, plus précisément par leur demi-arcade, un espace derrière la colonne, en soulignant son orientation vers le déambulatoire, en même temps que les quatre points les plus chargés du tétraconque furent accentués par un aigle.

Il faut préciser d'abord qu'on fait appel à la forme d'aigle, les ailes grandes ouvertes, pour souligner la techtonique d'un détail architectural, mais l'oiseau demande en revanche, un emplacement approprié, tel sous les arcs, à l'approximité d'une niche.

Les parallèles des chapiteaux à aigle de Zvartnotz s'annoncent difficilement. En effet, ceux-ci ne peuvent être intégrés dans le rythme d'une arcade, compte tenu de leur orientation et de leur emplacement isolé. De plus, ils ne se retrouvent pas sur le sol de l'Arménie. Les chapiteaux à aigle sont nombreux à Constantinople, mais le traitement du motif est différent: la régularité recherchée sur leur quatre faces fait réapparaître l'oiseau autant de fois, d'où un parément surpeuplé sous lesquel disparaît la forme architecturale[54]. À Zvartnotz le détail de construction et son décor sont d'un équilibre parfait.

À ce même principe obéit cependant le grand aigle qui porte le ciel étoilé, sculpté au soffite du linteau du thalamos nord, du temple de Bel à Palmyre en

54 E. Kitzinger, op. cit., fig. 90, 91.

Syrie[55], remontant au temps de Tibère (14-37). C'est un autre exemple de cette synthèse entre architecture et sculpture, qu'offrent les aigles repartis, dans les écoinçons de la calotte du même thalamos où ils, les ailes grandes ouvertes, tiennent le firmament, en tant qu'oiseau de Jupiter Caelus[56]. Autrement dit, c'est l'oiseau céleste qui transmet l'appui divin. Le même sens décoratif et iconographique s'exprime par les aigles qui figurent sur les pendantifs, soutenant la calotte de l'arc de triomphe de Septime Sévère (193-211) à Leptis Magna[57]. La forme de l'oiseau, les ailes déployées, s'adapte parfaitement à son emplacement. Aussi, oblige-t-elle d'être mise en valeur par l'espace qui se crée autour d'elle comme à Zvartnotz.

De même, dans la peinture murale l'aigle reprend cet emplacement qui est d'ailleurs, fréquent à Baouît au VI[e]-VII[e] siècle. Ainsi, quatre niches creusées dans les murs du tombeau N° XXXII sont-elles, réservées aux aigles[58]. Cependant ici, les oiseaux tiennent une croix dans leur bec, tandis qu'un croissant et une autre croix leur pendent au cou. Toujours au nombre de quatre, ils s'installent, dans les écoinçons de la voûte du tombeau N° XXVII[59], ornés d'un collier à trois boules, comparable au parément des oiseaux sassanides. Trois couronnes de feuilles de fusain, identifiées par les monogrammes du Christ se rangent au-dessus de chaque oiseau. Evidemment, les aigles sont christianisés, mais leur image n'a pas changé. La pose, l'étendue des ailes, le plumage, le style montre néanmoins, des traits de parenté avec les chapiteaux de Zvartnotz. Ce rapprochement trouve son explication dans les formes décoratives et leurs modèles de l'époque qui ont tendance comme les types architecturaux à s'unifier, voire s'internationaliser.

À Baouît, l'oiseau de Jupiter Caelus est devenu symbole du Fils de Dieu. L'allusion faite par les trois couronnes à l'être divin et son triple éclat, face à l'aigle, est conforme à la tradition égyptienne, quant à l'oiseau sacré, mais elle ne peut être retenue comme explication définitive de ce symbole. En fait, la notion syrienne, suppose un sens astrologique de l'aigle lié au soleil, qui se traduit par la lumière et qui par association des idées, mène au Christ-Logos-Sagesse-Lumière.

En outre, l'aigle, c'est l'aquila des Romains, leur drapeau sacré. En fait,

55 H. Seyrig, «Nouveaux monuments palmyréniens des cultes de Bel et de Baalshamin», Syria 1933, p. 253-254, fig. 2; il faut mentionner aussi l'aigle sculpté, les ailes éployées suivant la forme du tympan creusé dans le champs au-dessus de la porte d'entrée, côté intérieure à l'église de Mayafarquin. G. Bell, op. cit., p. 126, fig. 51.

56 H. Seyrig, op. cit., p. 254, fig. 5.

57 Leptis Magna, éd. R. Bianchi-Bandinelli, texte E. Caffarelli, G. Caput, Vérone 1964, p. 67; M. Scuarciapino, Leptis Magna, Basel 1966, p. 64.

58 J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît, Caire 1904, p. 19, pl. XCIII-2.

59 J. Clédat, Le monastère et la nécropole de Baouît, Caire 1916, p. 13, pl. IX. En Égypte, les aigles christianisés apparaissent aussi dans la sculpture, comme celui sur la stèle de l'Hermitage de Leningrad. Iskusstvo Vizantii v Sobranijakh URSS 1, Moscou 1977, fig. 287.

c'est l'insigne de l'empereur, qui trouve une place importante dans l'art en tant que motif décoratif, sans égard à la christianisation des formes. En effet, on emprunte à l'art impérial pour satisfaire aux besoins du culte chrétien. Mais, l'exercice du pouvoir allait de paire avec ses insignes extérieurs dont la représentation fut une nécessité. Les nombreux aigles qui peuplent les chapiteaux du grand palais à Constantinople dès IV^e-V^e siècle, ainsi que des églises, devaient répondre aux exigences et au goût des autorités investies du pouvoir.

À cet effet, les objets d'art exécutés sur la commande des souverains et réservés à leur propre usage décèlent un décor lié à l'emblème impérial dans le respect de la pure tradition romaine. Le fameux plat d'argent signé d'Anastasius (491-518) au British Museum[60] en est un exemple: le motif principal du décor n'est plus la croix, mais l'aigle, insigne du souverain, qui règne sur l'empire et de plus, sur l'univers. Au VII^e siècle l'aigle garde encore le sens du symbole impérial et de la lumière divine, cependant qu'aux siècles suivants il ne restera que son sens décoratif.

Il faut ajouter que l'aigle connut un succès considérable dans l'art sassanide. Ses représentations sont nombreuses dans l'argenterie: ainsi les plats recueillis dans les musées mondiaux, comme par exemple ceux de l'Hermitage à Leningrad[61], qui montrent des ressemblances frappantes avec les aigles de Zvartnotz, non seulement dans l'iconographie, mais aussi dans le style. Cette parenté vient confirmer l'unité des formes et du style dans l'art de l'époque (VII^e siècle), ainsi que les racines internationales du motif aquilin.

Il reste enfin, à évoquer les deux chapiteaux à palmette qui couronnent les demi-colonnes délimitant les vingt-huit côtés du mur extérieur du déambulatoire. Il s'agit des palmettes sassanides qui ont une petite tige d'où poussent des feuilles symétriques. Sur le premier chapiteau, la palmette moins épanouie offre son bouton, autour duquel les feuilles hautes ont tendance à se ramasser. Par contre, celles qui sortent à sa base s'ouvrent largement, leur sommet déplié vers l'extérieur. Elles retracent l'étendue de la palmette, une demi-ellipse, dans laquelle les feuilles se succèdent vers le haut en s'ouvrant de moins en moins de façon que les dernières, les plus petites s'unissent. Celles-ci forment la base ronde du bouton dont le sommet lancéolé est constitué de trois petites feuilles imbriquées (fig. 28).

Sur le deuxième chapiteau par contre, le bouton s'épanouit entre les feuilles grandes-ouvertes, leur sommet à peine tourné vers l'intérieur. Aussi, les autres feuilles qui se succèdent vers le bas restent-elles ouvertes mais en se dépliant,

60 J. Engemann, «Christianisation of Late Antique Art», in: The 17th International Byzantine Congress, Washington 1986, p. 97, fig. 16.

61 M. Orbeli, K. Trever, Sassanidskij metal, Moscou 1935, pl. XX.

le sommet à l'extérieur, elles retrécissent leur étendue et se resserrent vers la tige. La palmette en effet, rappelle un bouquet.

Ces deux palmettes sont largement répandues en Arménie dès le V^e siècle; elles se retrouvent à Brzveś, Eréruk, Tanaat. En réalité, leurs motifs se sont associés aux formes et aux détails propres à l'architecture arménienne, enfin fondés dans le répertoire artistique du pays. Il faut rappeler que ces mêmes motifs sassanides apparaissent dans les œuvres byzantines où ils reçoivent néanmoins, une interprétation différente. En Arménie le motif est esquissé en gros plan, la forme, stylisée et adaptée à la surface à décorer. À Byzance, en revanche, on se penche sur l'examen minutieux des détails, de même qu'on procède à la décomposition du motif afin d'introduire ses éléments dans de nouvelles figurations, comme il se voit sur les fragments sculptés de Saint-Polyeucte[62] à Constantinople. De plus, l'œuvre arménienne met en valeur la force naturelle de la pierre dont la forme est soulignée par le parément, tandis qu'à Constantinople la technique en à jour, le marbre, la facture amoindrie des formes, tout contribue à l'aspect dentelé de la surface dominée par le décor.

Il s'agit enfin, d'une création qui réside dans la synthèse entre la construction et la sculpture architecturale, qui a son sens propre et qui s'intègre dans l'ensemble très personnalisé de Zvartnotz. En fait, ces motifs décoratifs témoignent des échanges artistiques, nécessaires pour le développement des cultures. Pour préciser, ce sont des emprunts lointains, sélectionnés par affinité avec la tradition régionale, adaptés au cours de leur usage à l'architecture du pays et qui seront transmis aux autres peuples.

Ljakit

Le tétraconque de Ljakit est resté longtemps inconnu aux chercheurs malgré sa découverte au siècle dernier[63]. Il est situé à huit km de Kum entre Ljakit et Malakh, dans la région de Kakh (ancienne Kakheti), près de la frontière géorgienne, en Azerbajdžan actuel. L'édifice est du plus grand intérêt tant par son type de construction que par ses matériaux. Il s'agit d'une réalisation de tétraconque en briques qui cependant, s'oppose à celle de l'église Rouge et des autres quatre-feuilles des Balkans. Par contre, le plan de Ljakit[64] se retrouve

62 R. Harrisson, Excavations at Saraçhane in Istanbul I, Princeton/New York 1986, fig. 112, 126, 127.

63 P. Baranovskij, «Expedicija na Kavkaz v 1892, 1893 i 1895 g.», Materialy po Arkheologiju Kavkaza, VII, Moscou 1898, p. 35.

64 A. Khakhanov, «Pamjatniki v selenija Kum i Ljakit», in: Recueil Arkhitektura Azerbajdžana, Moscou/Baku 1947, p. 29-33; L. Kalning-Mikhajlovskaja, «Okhrana i izučenie pamjatnikov arkhitektury», Praktika Restavracionnykh Rabot, I, Moscou 1950, p. 32; M. Useinov,

à Zvartnotz et à Bana, et son architecture s'apparente nettement aux spécimens transcaucasiens.

C'est une rotonde de 22,00 m de diamètre, dans laquelle se dresse au centre le quatre-feuilles. Quatre piliers massifs en forme de lettre L, enserrant chacun un trois-quart de colonne, fixent le carré central (fig. 29). Ils offrent leur appui aux arcs qui les relient et au-dessus desquels s'élevait la coupole. Entre les piliers s'ouvrent quatre conques qui viennent contrebuter les arcs. Elles sont retracées par trois colonnes, en permettant l'accès libre au déambulatoire large de 1,70 m. Derrière chaque pilier, dans son axe diagonal, apparaît une colonne qui sert de support à la galerie annulaire comme à Zvartnotz. Le mur circulaire est agrémenté à l'intérieur par des demi-colonnes couronnées de chapiteaux en prisme, et distantes de 2,80 m. Les mêmes demi-colonnes reparties à un mètre d'intervalle, réapparaissent à quatre mètres au-dessus du sol. Il est bien évident qu'elles faisaient le tour au-dessus du déambulatoire. À l'extérieur, le mur du pourtour fut animé aussi de pilastres, aujourd'hui disparus.

Les ruines de Ljakit atteignent par endroits 8,00 m, de hauteur, notamment dans la partie sud-est et nord-est où l'on trouve conjointes deux chapelles presque carrées — 3,50/3,35 m de dimension, suivant l'axe est-ouest de la rotonde. Leurs petites absides à trois pans, orientées vers l'est se rangent sur la même tangente que la rotonde. On y accède par le déambulatoire, une baie cintrée étant percée dans le mur périphérique. À l'église mènent trois entrées placées symétriquement au nord au sud et à l'ouest, et qui furent abrités jadis par des porches.

Le mur du déambulatoire ainsi que les chapelles sont en moellons, liés d'un mortier mélangé de tuiles enrobées une sorte de «concretum» pris entre deux appareils, soigneusement exécutés et animés par les nuances colorées du tuf. Tout le reste: conques, arcs, colonnes, supports de la coupole est en briques de forme carrée (26,50/26,50/6,00 cm - 32,50/32,50/6,00 cm), posées sur des couches assez épaisses (6,00 cm) de mortier qui comporte aussi de petits morceaux de tuiles enrobées.

Quelques particularités rares témoignent à Ljakit des modes de construction très anciens comme par exemple, la colonne placée dans l'axe de symétrie des conques à claire-voie, tandis qu'ici un espacement est obligatoire. Les archaïsmes se reconnaissent aussi dans les dépendances et leur adjonction au tétraconque. Cependant, à Zvartnotz, Bana et Iškhan ce même type de

L. Bretanckij, E. Salam-Zade, Istorija Arkhitektury Azerbajdžana, Moscou 1963, p. 31-33; K. Trever, Očerki po Istorii i kulture Kavkazkoj Albanii IV-VII v. do n. e., Moscou/Leningrad 1959, p. 301-305; N. Tokarskij, Arkhitektura Armenii, p. 140; L. Iškhanov, «K izučenii khrama v selenii Lekit», Sovetskaja Arkheologiaja, 1970-4, p. 227-233.

construction est complètement dégagé de telles annexes. Par contre, celles-ci figurent à la basilique de Kum[65], située à l'approximité de Ljakit, dont la parenté révèle des coutumes propres à cette région, quant à l'exécution des sanctuaires. L'aménagement des dépendances au chevet des églises reflète l'ancienne pratique syrienne, connue du tétraconque de Bosra (513)[66]. Dans le cas précis de Ljakit, les maîtres du pays confrontés avec un plan nouveau, ont agi selon leur accoutumence professionnelle, en rajoutant les annexes à l'édifices. Evidemment, la tradition locale a déterminé leur attitude réservée, face à la suppression des chapelles orientales du tétraconque à déambulatoire, qui s'impose en Transcaucasie au VII[e] siècle.

En outre, le quatre-feuilles de Ljakit se distingue par son architecture de briques, exécutée selon la pratique du pays. Dans cette région d'Azerbajdžan, ancienne Albanie y compris les terres voisines de Kakhéti, la brique est le matériau principal de construction et son usage connaît une longue tradition, liée à l'art de bâtir de l'Iran des temps les plus réculés. Les traces de cette tradition s'observent à Kum et à Ljakit, dans les détails et leur forme perfectionnée ainsi que dans la bonne qualité des maçonneries.

Pour préciser, les caractères relevés à Ljakit traduisent une architecture fidèle au passé, à la différence de celle de Zvartnotz, Iškhan et Bana, respectant la composition du plan et des détails les plus avancés. Selon leur formation et leurs conceptions les constructeurs ont donné deux interprétations variées au tétraconque à déambulatoire qui a connu son succès au VII[e] siècle.

Dans cet état des choses il est difficile d'accepter la datation proposée par Baranovskij[67], de la fin du V[e] - début du VI[e] siècle ainsi que le rattachement de Ljakit aux activités de construction effectuées par l'Église en Albanie caucasienne. En effet, les événements politiques et religieux contredisent l'érection d'une telle église, le pays étant soumis à une forte islamisation. En révanche, le tétraconque pouvait être réalisé dans le cas où Ljakit relevait de l'Église géorgienne qui bénéficiait des libertés accordées par les Arabes. Il faut rappeler que Ljakit fait partie de l'ancienne Kakhéti et son emplacement proche de la frontière avec la Géorgie actuelle vient en appui de cette hypothèse. Ainsi, doit-on admettre que Ljakit comme Iškhan, Zvartnotz et Bana fut construit pendant la période d'expansion du tétraconque à déambulatoire en Transcaucasie, entre la quatrième et la septième décennie, au plus tard avant la fin du VII[e] siècle. En effet, les formes et les types de

65 P. Baranovskij, op. cit., p. 29-33; M. Useinov, L. Bretanckij, E. Salam-Zade, op. cit., p. 30-31, fig. 24.

66 J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syria, p. 151, fig. 66.

67 P. Baranovskij, op. cit., p. 32.

construction s'épanouissent pendant un temps déterminé, afin de céder leur place aux autres suivant les règles d'abandon et de reprise de l'architecture.

La date du VII[e] siècle attribuée à Ljakit ainsi que son environnement architectural viennent à l'appui des données archéologiques sur lesquelles se fonde sa restauration théorique. Il faut imaginer en effet, le corps cylindrique du déambulatoire et de la galerie, dans son revêtement de pierres et au-dessus, la construction de briques offrant deux cylindres concentriques: celui du bas, enfermant les conques, celui du haut, le tambour couronné par la coupole, sous un toit pyramidal. Cet agencement des volumes est en accord avec l'architecture de briques, enracinée dans le pays et de plus, il se reconnaît dans les monuments islamiques — mausolés et édifices publics — des siècles suivants. On y observe des cylindres qui se superposent sur une grande hauteur, selon une construction pyramidale; parfois aussi, un haut socle se distingue par des appareils de briques variés ou par des revêtements de pierres. Certes, cette tradition forte a donné son emprunt sur les formes de la construction à Ljakit. Ainsi, est-il impossible d'imaginer les conques se déployer à l'extérieur[68] selon l'exemple de l'église Rouge qui obéit à l'esthétique d'une architecture sculpturale, liée à la tradition hellénistique des Balkans. Bien qu'à Ljakit la construction soit en briques, son architecture se plie aux impératifs de la tradition transcaucasienne, rejoignant ainsi, les tétraconques d'Iškhan, Bana et Zvartnotz.

En définitive, toutes ces constructions de Zvartnotz, Bana, Iškhan et Ljakit relèvent d'un même type d'édifice dont la réalisation se poursuit uniquement en Transcaucasie au VII[e] siècle. Le quatre-feuilles à déambulatoire reprend les composantes du plan et les dimensions[69], connues en Syrie et en Palestine des siècles précédents. Cependant son élévation corporelle démontre une recherche qui s'effectue sur le sol de la Transcaucasie même. À cet effet on a recours à des méthodes expérimentées selon la région, d'où découlent les caractères distincts entre la création architecturale du Sud et du Nord. Ainsi, le groupe de Bana, Iškhan et Zvartnotz, d'une part et d'autre part, celui de Ljakit, où se reconnaissent les traces de deux traditions différentes: la première, de racines hellénistiques se localise en Tao-Klardžeti et en Arménie, la deuxième, en Albanie caucasienne et en Kakhéti, se rapporte à l'Iran.

Ces deux groupes d'édifices à plan quadrilobé révèlent des principes artistiques divers. Iškhan, Bana et Zvartnotz offrent l'aspect le plus avancé du quatre-feuilles à déambulatoire circulaire. Les architectes sensibles aux innovations et à la perfection de leur œuvre, aboutissent à des créations originelles, en s'appuyant sur le fond patrimonial et les échanges sélectifs avec les provinces

68 L. Iškhanov, op. cit., fig. 7.
69 À l'exception de Ljakit qui est construit en briques.

byzantines, héritières aussi de la tradition hellénistique — Syrie, Palestine, Mésopotamie. De plus, ils maintiennent des contacts intensifs avec Jérusalem dont l'apport est primordial au développement artistique qui s'exerce dans ces régions parallélement à Byzance. Ces maîtres caucasiens se rallient au style le plus avancé qui s'impose dans les provinces mais qui se distingue de celui de Constantinople. Leurs conceptions esthétiques trahissent la fidélité à l'art antique, exprimée aussi dans la sculpture architecturale qui retient les motifs des ordres classiques.

Située entre Byzance et l'Iran, la Transcaucasie n'échappe pas aux influences culturelles de ses deux puissants voisins. En fait, les maîtres du pays se sont gardés d'emprunter à Constantinople et malgré tout, les contacts avec la capitale se font jour. Par ailleurs, les rapports culturels avec l'Iran remontent aux temps les plus reculés. Il faut remarquer que les éléments artistiques des civilisations voisines pénètrent suivant leur propre voie, retracée par des cultures du passé. Dans le cas précis de Bana, Zvartnotz, Iškhan et Ljakit, l'important est la disponibilité des receveurs qui les ont exploités avec succès et contribué ainsi, à l'épanouissement de l'édifice à plan quadrilobé.

Quant aux éléments sassanides qui envahissent également Byzance et l'Orient chrétien, ils se voient sélectionnés par la tradition locale, son affinité et sa perméabilité étant déterminant à leurs égards. À cet effet, les constructeurs du premier groupe agissent différemment de ceux du deuxième groupe, en adoptant les motifs décoratifs, liés à la sculpture architecturale. Par contre, les architectes de Ljakit repoussent ce décor, mais ils acceptent les détails de construction et le perfectionnement des maçonneries, en accord avec la tradition de l'architecture de briques, de ses formes et de son esthétique.

En définitive, les tétraconques à déambulatoire circulaire de la Transcaucasie répondent à des conceptions artistiques fort précises, établies au cours des siècles, en rapport avec le patrimoine culturel et en échange, réciproque et sélectif, avec les civilisations voisines. À la formation de ce type d'architecture ont contribué également les deux groupes de constructeurs selon leurs visions et leur formation, et il en a résulté des variantes de quatre-feuilles dont l'authenticité est indéniable[70].

70 Der Stiftung Gerda Henkel danke ich herzlich für die Gewährung eines Stipendiums, das mir erlaubte, meine Forschungen auf Transkaukasien auszudehnen.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

1. Bana, vue de la ruine.
2. Bana, plan du tétraconque du X^{e} siècle, d'après Kalgin en 1905: a) étage, b) rez-de-chaussée, pilier nord-est
3. Bana, plan du tétraconque du VII^{e} siècle, essai de restauration
4. Bana, colonnade de la conque est.
5. Bana, chapiteau de la conque est, dessin.
6. Bana, pilier nord-est du X^{e} siècle, chapiteaux du VII^{e} réutilisés.
7. Bana, mur extérieur, archivoltes.
8. Bana, arc orné de palmettes, mur extérieur à l'ouest.
9. Chapiteau de Dvin, Musée historique d'Erévan
10. Iškhan, colonnade du VII^{e} siècle.
11. Zvartnotz, vue des ruines.
12. Zvartnotz, plan d'après Toramanjan.
13. Zvartnotz, restauration d'après Toramanjan.
14. Zvartnotz, axonométrie d'après Toramanjan.
15. Zvartnotz, chapiteaux.
16. Zvartnotz, chapiteau corbeille, vue de la balustre
17. Zvartnotz, chapiteau à aigle.
18. Chapiteau de Sainte-Sophie de Constantinople, début du VI^{e} siècle.
19. Chapiteau de Saint-Marc de Venise, début du VI^{e} siècle.
20. Chapiteau du Louvre.
21. Jérusalem, l'église de l'Anastasis, chapiteau corbeille du VII^{e} siècle dans le collatéral nord.
22. Chapiteau corbeille de l'église de l'Anastasis.
23. Jérusalem, Acsa mosquée, aile transversale, chapiteaux
24. Acsa mosquée, chapiteaux, détails.
25. Jérusalem, chapiteau provenant de Saint-Stephane du début du VI^{e} siècle.
26. Chapiteau, fin du V^{e} siècle, Musée de Jérusalem.
27. Mayafarquin, chapiteau corbeille, fin du VI^{e} siècle.
28. Zvartnotz, chapiteau de demi-colonne du mur extérieur, dessin d'après Toramanjan.
29. Ljakit, plan du tétraconque du VII^{e} siècle.
30. Saint-Marc de Venise, chapiteau, début du VI^{e} siècle.

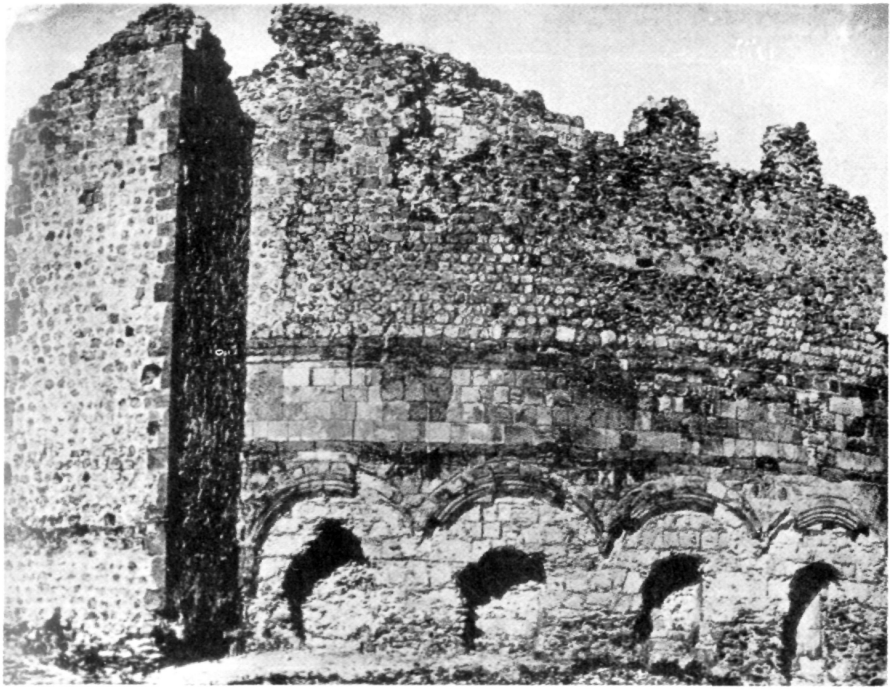


Fig. 1. Bana, vue de la ruine.



Fig. 4. Bana, colonnade de la conque est.

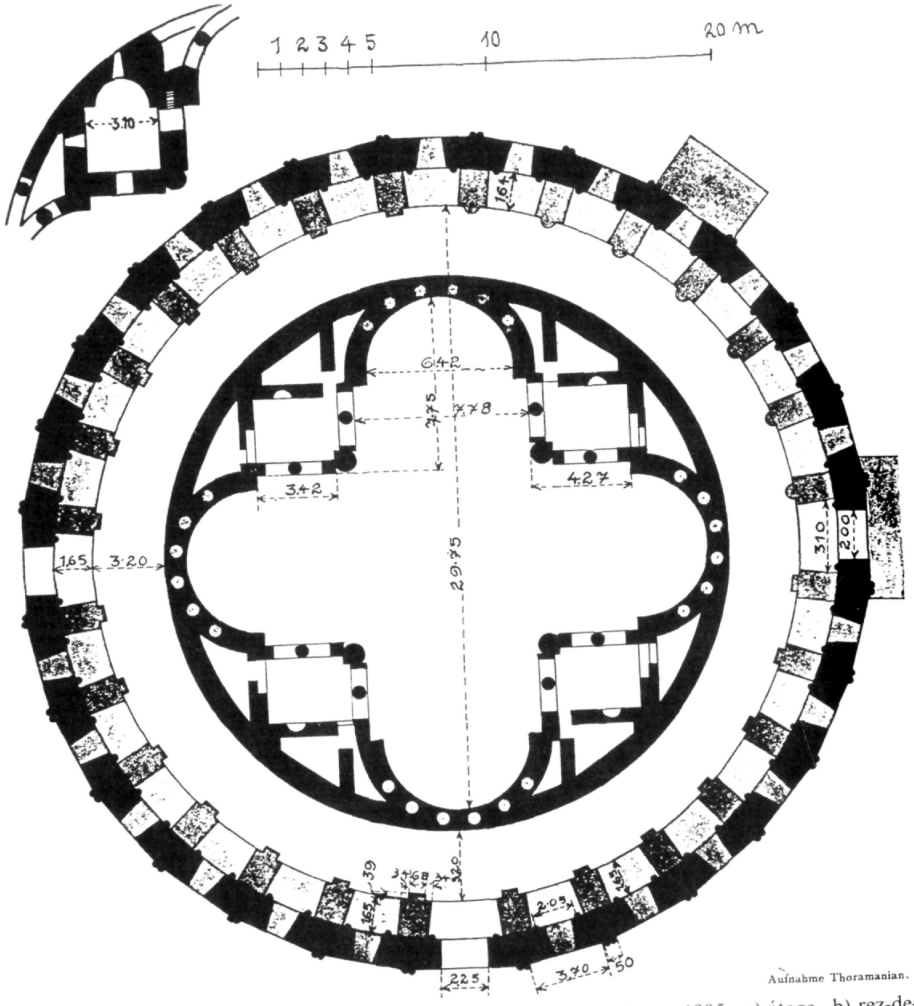


Fig. 2. Bana, plan du tétraconque du X^{e} siècle, d'après Kalgin en 1905: a) étage, b) rez-de-chaussée, pilier nord-est.

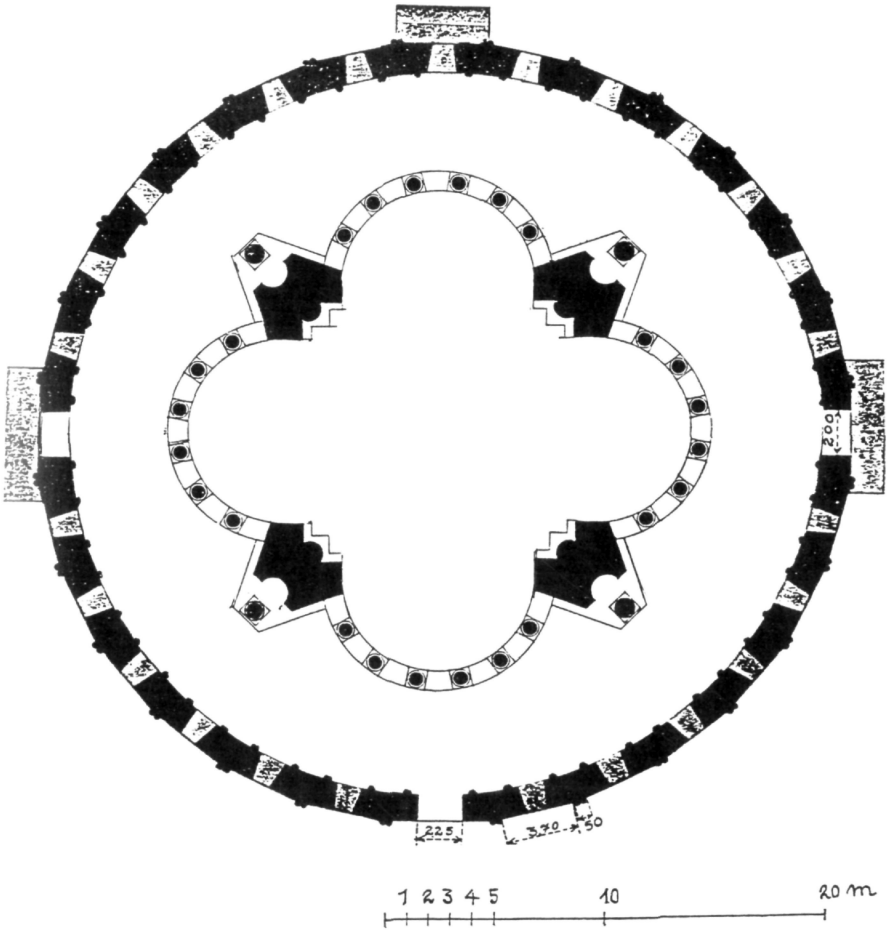


Fig. 3. Bana, plan du tétraconque du VII[e] siècle, essai de restauration.

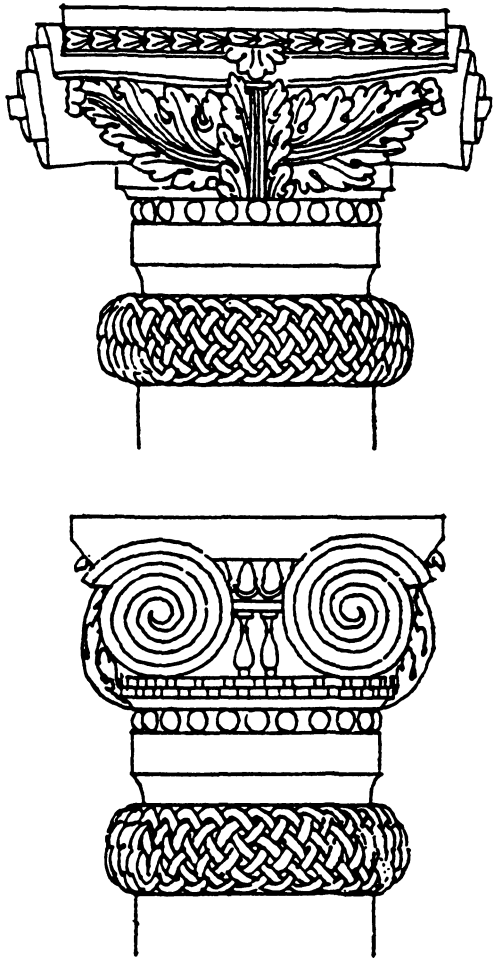


Fig 5 Bana, chapiteau de la conque est, dessin



Fig. 6. Bana, pilier nord-est du X[e] siècle, chapiteaux du VII[e] réutilisés.

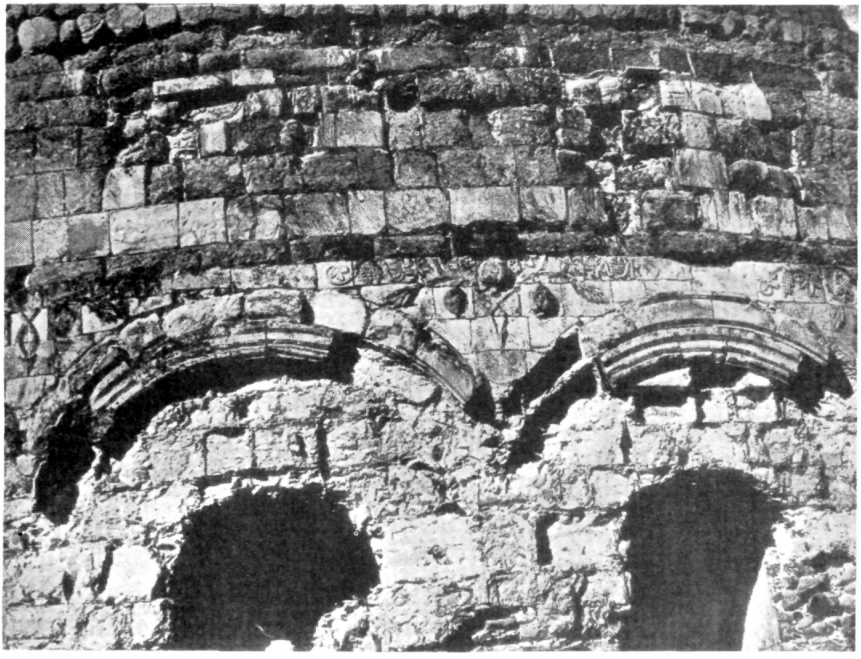


Fig 7 Bana, mur extérieur, archivoltes



Fig. 8. Bana, arc orné de palmettes, mur extérieur à l'ouest

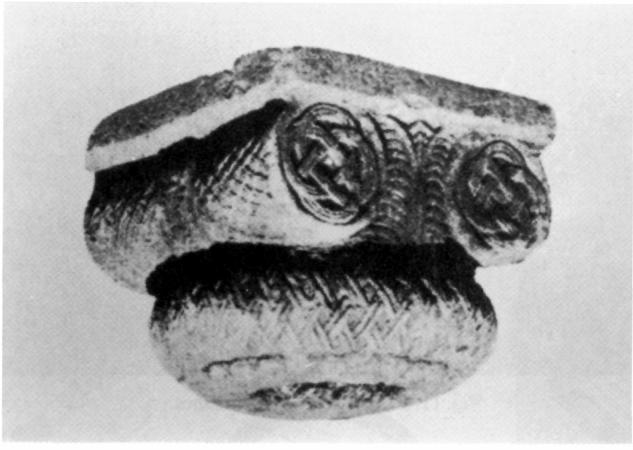


Fig. 9. Chapiteau de Dvin, Musée historique d'Erévan.

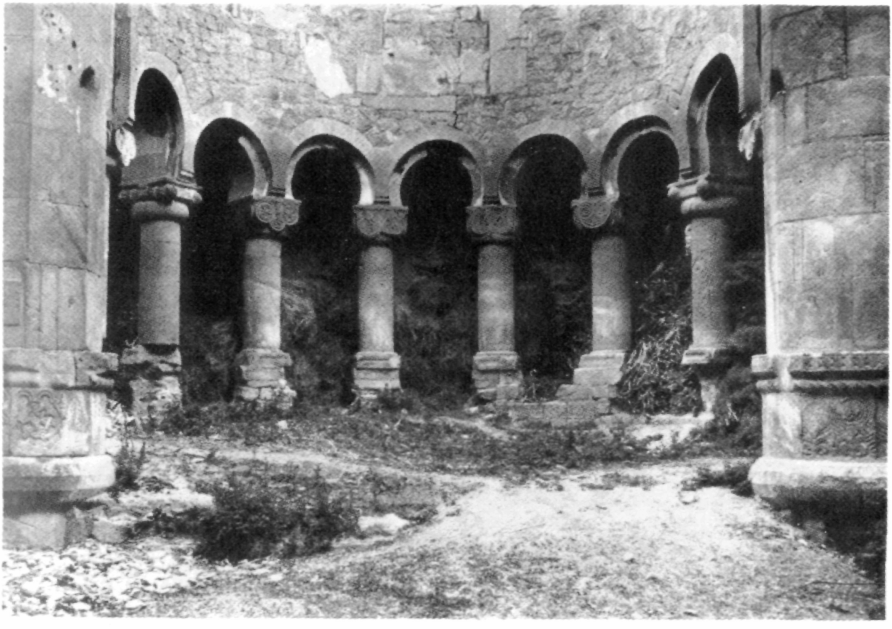


Fig. 10. Iškhan, colonnade du VII^{e} siècle.

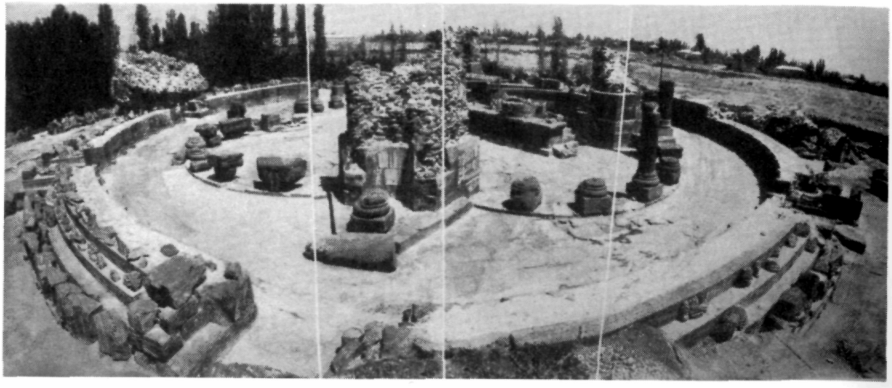


Fig. 11 Zvartnotz, vue des ruines

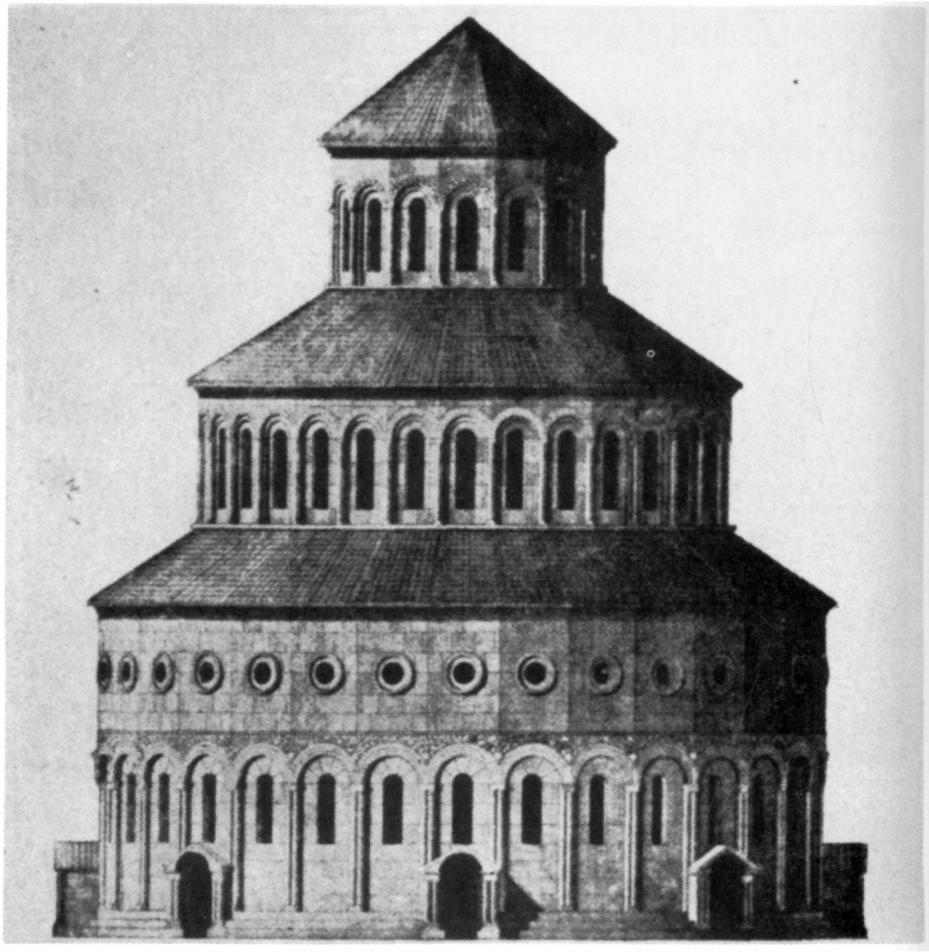


Fig 13 Zvartnotz, restauration d'après Toramanjan

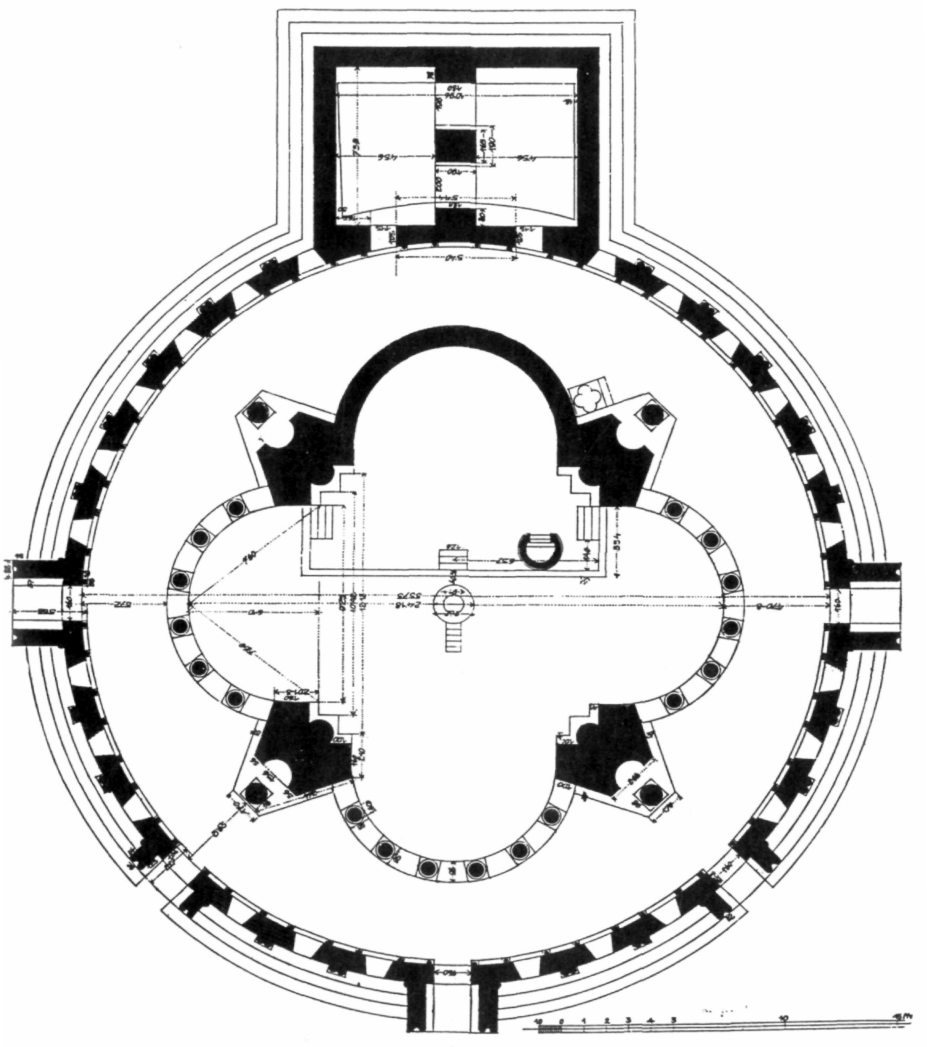


Fig 12 Zvartnotz, plan d'après Toramanjan

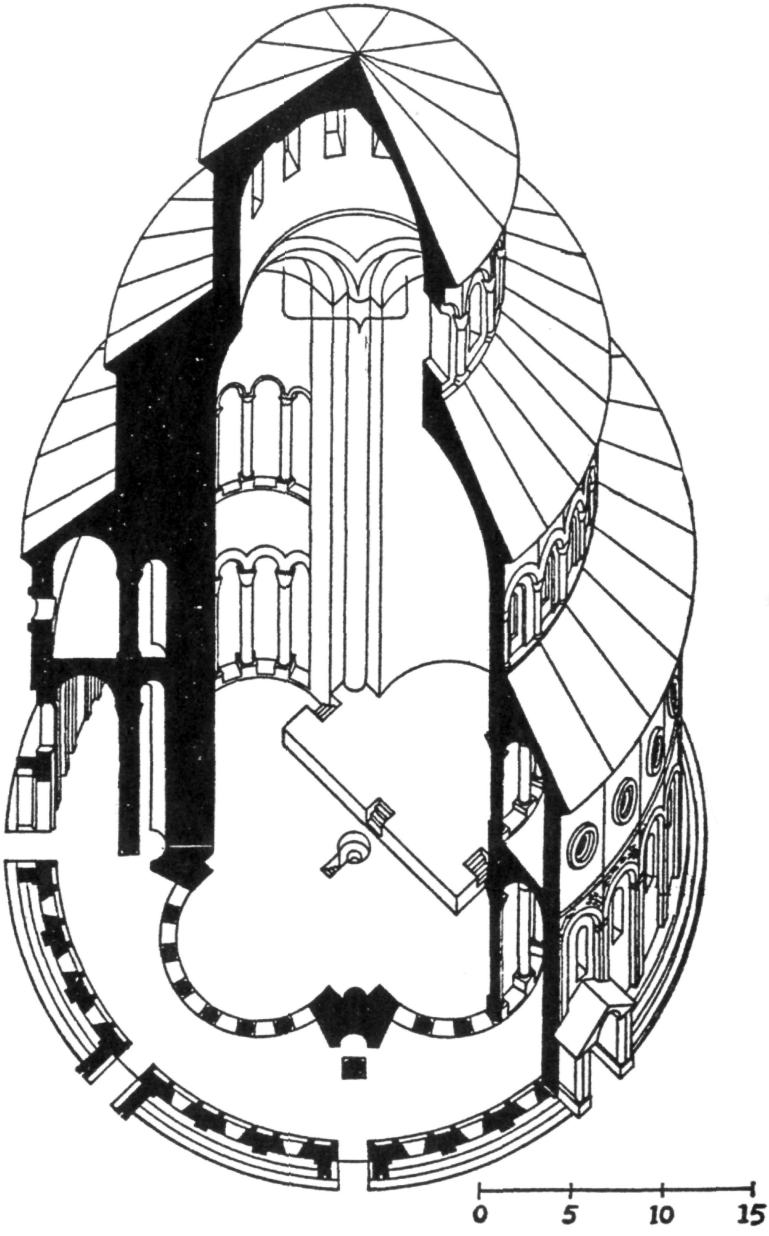


Fig. 14. Zvartnotz, axonométrie d'après Toramanjan.



Fig. 15. Zvartnotz, chapiteaux.



Fig. 16. Zvartnotz, chapiteau corbeille, vue de la balustre.



Fig. 17. Zvartnotz, chapiteau à aigle



Fig. 18. Chapiteau de Sainte-Sophie de Constantinople, début du VI[e] siècle



Fig 19 Chapiteau de Saint-Marc de Venise, début du VI[e] siècle

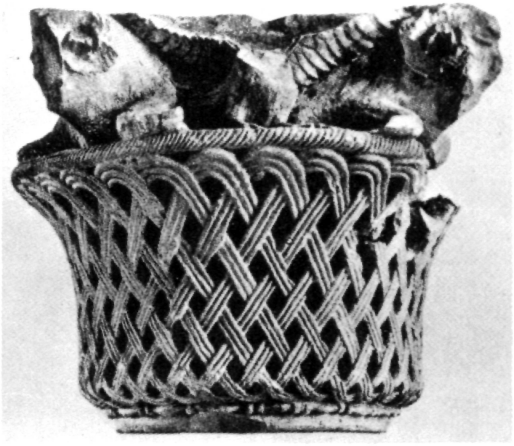


Fig 20 Chapiteau du Louvre



Fig 21 Jérusalem, l'église de l'Anastasis, chapiteau corbeille du VII[e] siècle dans le collatéral nord.



Fig. 22. Chapiteau corbeille de l'église de l'Anastasis

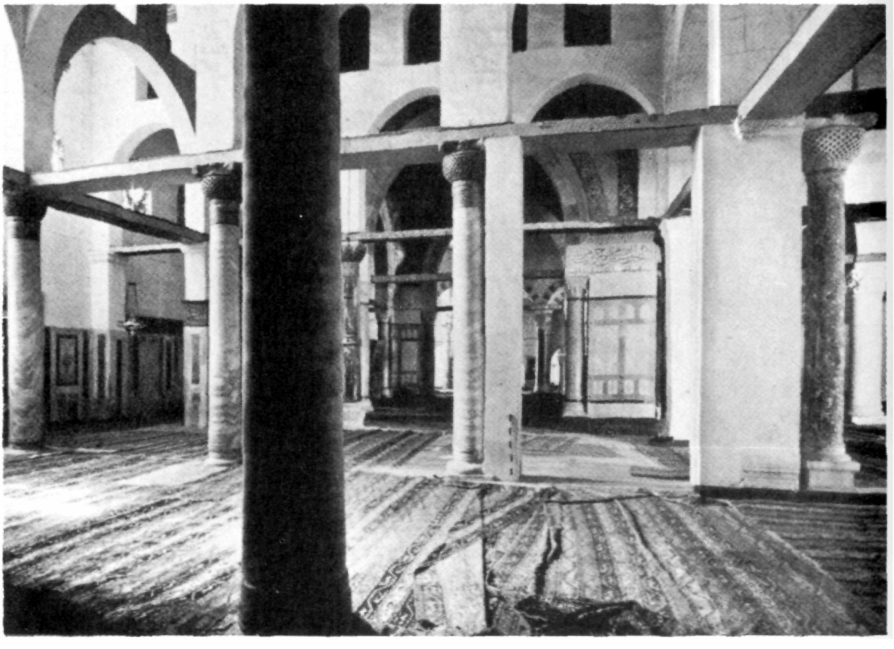


Fig. 23 Jérusalem, Acsa mosquée, aile transversale, chapiteaux

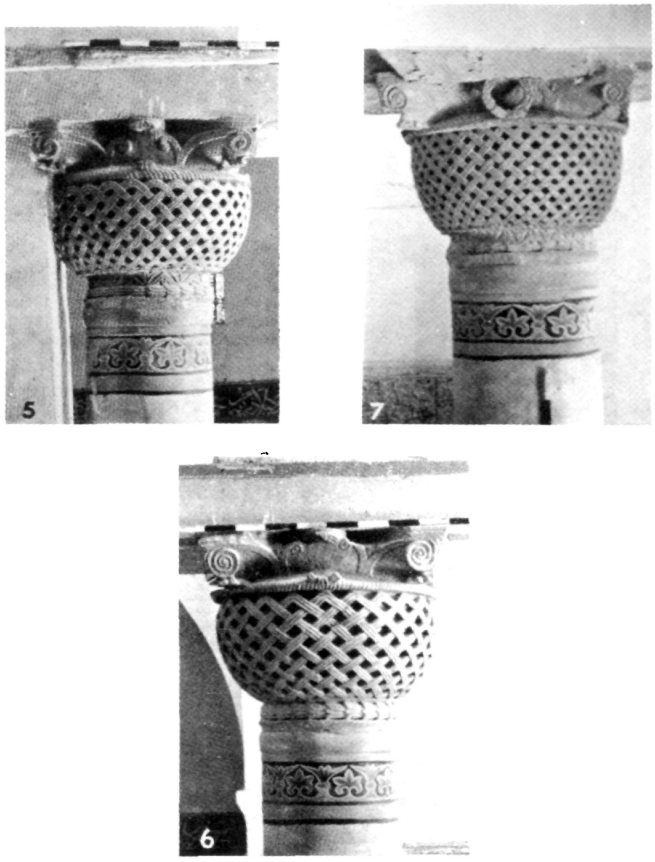


Fig. 24. Acsa mosquée, chapiteaux, détails.



Fig. 25. Jérusalem, chapiteau provenant de Saint-Stephane du début du VI^{e} siècle.



Fig 26 Chapiteau, fin du V^{e} siècle, Musée de Jérusalem

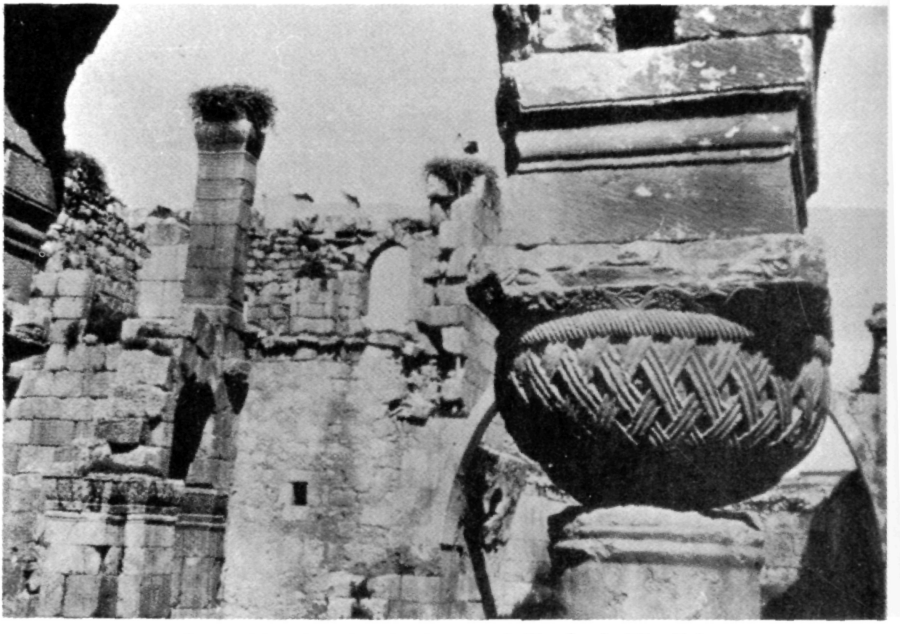


Fig 27. Mayafarquin, chapiteau corbeille, fin du VI^{e} siècle

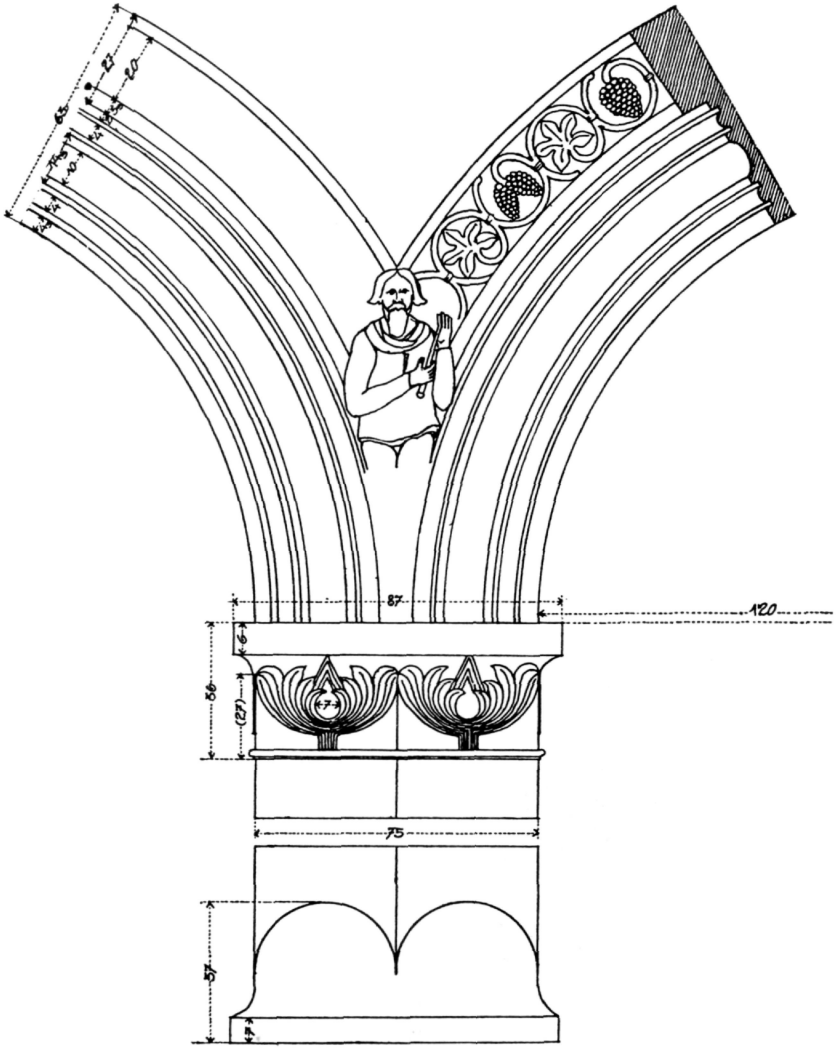


Fig. 28. Zvartnotz, chapiteau de demi-colonne du mur extérieur, dessin d'après Toramanjan.

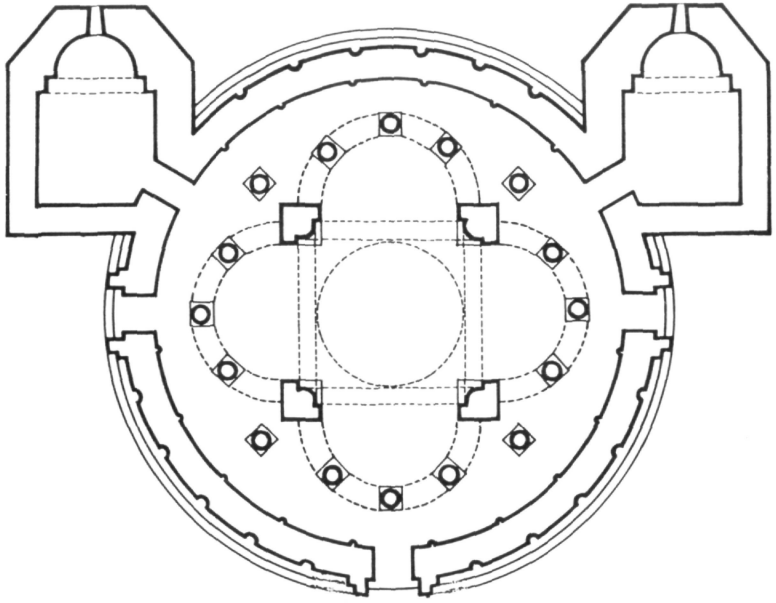


Fig. 29. Ljakit, plan du tétraconque du VII[e] siècle

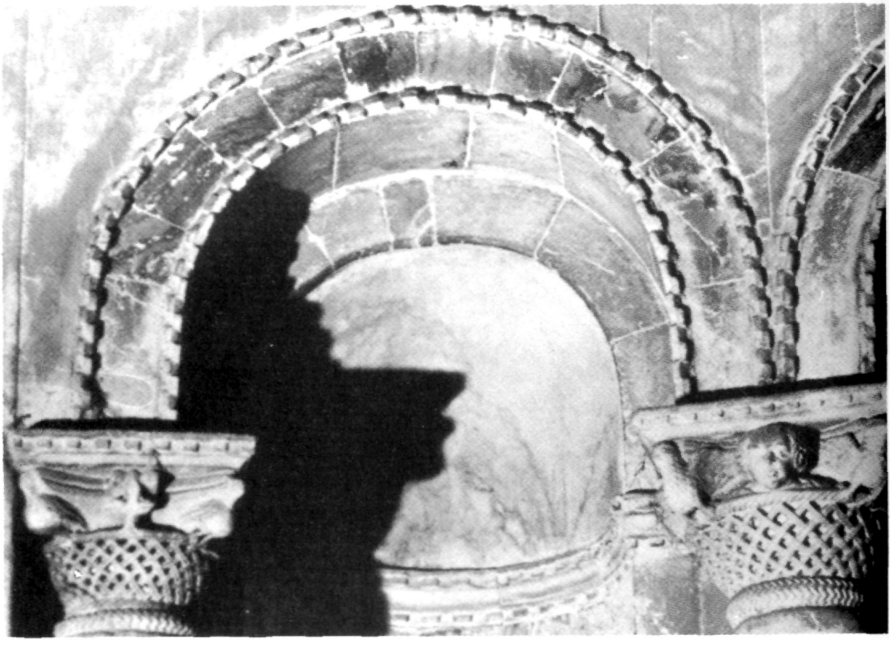


Fig 30. Saint-Marc de Venise, chapiteau, début du VI[e] siècle

KONGRESSBERICHTE

Armenien: Kultur-Liturgie-Spiritualität

Interdisziplinäres ökumenisches Symposion in Mainz vom 17.-19. März 1988.

Drei Tage lang fand in Mainz die Tagung über Armenien statt, welche vom Liturgiewissenschaftler Prof. DDr. Hansjakob Becker an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz organisiert wurde. Die Teilnehmer, etwa sechzig an der Zahl, waren großteils aus der Bundesrepublik, einige aus Österreich und der DDR.

Das erste Referat hielt Fr. Dr. Friederike Köckert aus der DDR, die auch Vikarin in der evangelischen Kirche ist. In ihrem Vortrag, der zugleich ihre Dissertation war, zeigte sie ausführlich die Entstehungsgeschichte der armenischen Meßliturgie und ihre Beziehung sowohl zur lateinischen Messe als auch zur byzantinischen Chrysostomos-Liturgie. Eine Klärung der Verwandtschaftsverhältnisse war bis jetzt noch nicht in Angriff genommen worden. Sie wurde nun durch den Versuch einer genetischen Untersuchung der armenischen Meßliturgie, die hauptsächlich auf textvergleichenden Beobachtungen mit älteren armenischen Meßformularen beruht, begonnen. Danach ist bisher sichtbar geworden, daß Ähnlichkeiten zur byzantinischen Liturgie in der Anaphora nicht auf direkte Abhängigkeiten, sondern auf gemeinsame Wurzeln zurückgehen, die in den liturgischen Traditionen Kappadoziens aus dem 4./5. Jh. zu suchen sind. Erst im 12. Jh. wurden durch Nerses Lambronac'i eine Reihe von Texten direkt aus der byzantinischen Liturgie entlehnt. In dieser Zeit begann auch ein Einfluß der lateinischen Messe spürbar zu werden, doch beschränken sich die lateinischen Einflüsse auf ein paar späte Ergänzungen.

Im zweiten Referat befaßte sich Prof. Dr. Albert Gerhards aus Bochum mit den armenischen Anaphoren. Nach seiner Darstellung kennt die Armenische Kirche heute lediglich ein Anaphora-Formular, welches dasjenige des Athanasius von Alexandrien ist. In der frühen Zeit bildeten jedoch vier solche Formulare einen »Codex Liturgicus«, der kappadokischen Ursprungs ist und erst gegen Ende des 5. Jh. ins Armenische übersetzt wurde. Daneben gab es auch andere Anaphoren, welche von der byzantinischen, syrischen und lateinischen Liturgie übernommen worden waren. Eine Schlüsselstellung im »Codex Liturgicus« nimmt die armenische Bearbeitung der Basileios-Anaphora ein, die nach Gregor dem Erleuchter benannt wurde und andere Formulare beeinflußt hat. Als eine Besonderheit des armenischen Eucharistie-

gebetes kann die starke Betonung des Deszensusmotivs gelten. Insbesondere an der Athanasius-Anaphora fällt die trinitarische Entfaltung auf, die jedoch späteren Ursprungs ist.

Der Nachmittag des ersten Tages war den Ausführungen von Prof. Dr. Helmut Buschhausen aus Wien gewidmet. Seinem Fach entsprechend hatte er die armenische Buchmalerei zum Gegenstand seines Vortrages gewählt und berichtete über die armenische Buchmalerei auf der Krim im Hochmittelalter. Die Buchmalerei gehörte zu den beliebtesten Beschäftigungen der Armenier und ist ein deutliches Zeugnis ihrer Spiritualität. Dies war nicht nur der Fall in Groß- und Kleinarmenien, sondern auch auf der Krim, wo früher eine ansehnliche Kolonie der Armenier existierte. Der Referent nahm zuerst auf die Skriptorien Bezug und stellte in einem zweiten Teil die Beziehungen der Illumination zur Liturgie her.

Am zweiten Tag sprach Prof. Dr. Christian Hannick aus Trier über Dichtung und Musik der armenischen Liturgie. Zunächst ging er ausführlich auf die Quellen seiner Darlegung ein und nannte Werke wie die von Awedikian, Abeghian, Anasian, Amadouni, Ter Mikaelian, Taschian-Limondschian, Bagratouni, Tahmizian u.a. Er wies auf die Gemeinsamkeiten der armenischen und der russischen Kirchenmusik hin, doch betonte er den Tatbestand, daß die armenische Kirchenmusik selbstverständlich auch die Merkmale der gesamten ostkirchlichen Musik in sich trägt.

Frau Andrea B. Schmidt aus Tübingen machte den ersten Versuch der wissenschaftlichen Untersuchung der Begräbnisriten bei den Armeniern, die jeweils für Laien, Mönche, Priester und Kinder andere Texte haben. Anhand einer Strukturanalyse zeigte sie, daß sich die Totenrituale in ihrem Kern bis auf das 10. Jh. zurückführen lassen, doch mangels armenischer Quellenzeugnisse für die Zeit davor eine liturgievergleichende Untersuchung der Totenriten in anderen orientalischen Kirchen notwendig ist.

Der emeritierte Prof. Dr. Friedrich Heyer aus Heidelberg, bekannt durch seine Konfessionskunde, legte Geschichte und Symbolgehalt der Verwendung des Myrons in der armenischen Kirche dar, wie sie seit deren Gründung praktiziert wurde. Katholikos Sahak wies um 400 die Priester an, jedes Jahr zum Osterfest zu ihm zu eilen, um gesegnetes Chrisam zu empfangen, wobei Gründonnerstag als Tag der Myronweihe im 8. Jh. von Katholikos Johannes dem Philosophen festgesetzt wurde. Die Armreliquie des Illuminators mußte dabei präsent sein, denn ohne sie konnte das Myron nicht rechtmäßig geweiht werden. Eine symbolische Ausdeutung des Ölgebrauchs hat Gregor von Nareg entwickelt. Christus der »Gesalbe« ist selbst »Ursprung und Gabe der gnadenmittelnden Salbung, die uns mit der Schönheit eines zarten Mysteriums ziert«. Weil Adam durch eigene Schuld das himmlische Licht nicht mehr sehen konnte, hat Gott das Öl zu Hilfe genommen, das für die sündige

Menschheit ein erträglicheres Licht spendet. Auch die Doppelnatur Christi kommt in der Myronsalbung zum Ausdruck. Darüber hinaus drückt schon die »natürliche Beschaffenheit« des Öls den Sinn des Sakramentes aus, denn so wie kein Mittel das Öl beseitigen kann, vermag nichts die Gnade dieser Salbung zu vernichten.

Im letzten Referat des zweiten Tages, das Klaus-Peter Todt aus Mainz hielt, stand Nerses Schnorhalis ökumenisches Gespräch mit Theorianos im Mittelpunkt. Schnorhali gilt als einer der größten Heiligen und Kirchenfürsten des armenischen Mittelalters, bekannt als Theologe, Lyriker und Hymnendichter. Auf allen diesen Gebieten hat er große Leistungen hervorgebracht, die noch heute lebendig sind. Hervorzuheben sind seine für die damalige Zeit sehr fortschrittlichen und auch noch heute maßgeblichen Vorstellungen von den zwischenkirchlichen Beziehungen. Sehr aufgeschlossen, suchte er den Kontakt sowohl zur lateinischen als auch zur byzantinischen Kirche, wobei gerade seine Gespräche mit den Griechen, die von seiner Gelehrsamkeit tief beeindruckt waren, von großer Bedeutung sind. Dieses schon mehrfach bearbeitete Thema griff der Referent auf der Tagung in Mainz von den byzantinischen Quellen her auf und zeigte Verlauf und Entwicklung der theologischen Gespräche, in denen Schnorhalis Geisteshaltung, Weitblick aber auch theologische Kenntnisse zur Geltung kommen.

Am Samstag sprach Hermann Ühlein aus Mainz über das Abendoffizium der armenischen Kirche. Er zeigte, wie die armenische Vesper im Gegensatz zu den Versperriten in anderen orientalischen Kirchen nicht von monastischen Formen überlagert wurde und stets eine gemeindekirchliche Hore blieb, die nach dem Liturgiekommentar des Johannes Odznec'i im 8. Jh. ihren Abschluß gefunden zu haben scheint. Die heutige Struktur läßt sich in drei Abschnitte unterteilen: 1. Invitatoriale Psalmodie, 2. Lucernarium, Abendpsalm, Fürbitten, 3. Kompletorischer Ausgang. Der zweite Abschnitt läßt die archaischen Strukturen gemeindekirchlicher Abendoffizien antiochenisch-syrischer Provenienz erkennen. Das Lucernarium enthält poetisch und theologisch wichtige Texte und dürfte aus strukturellen und inhaltlichen Gründen zum ältesten Bestand der Vesper zu rechnen sein; man findet in ihm Paralellen zur jüdischen Berakah und häufige biblische Anklänge und Zitate. Das Gebet bringt anhand des Lichtmotivs große Glaubensthemen wie Schöpfung und Erlösung zur Sprache.

Den abschließenden Vortrag hielt Prof. Dr. Wilhelm Nyssen aus Köln. Er zeigte dazu die von ihm im armenischen Patriarchat Jerusalem aufgenommenen Dias und kommentierte sie, wie er es bereits früher bei einem ebenso ausführlichen und gelungenen Vortrag bei der Pro Oriente Stiftung in Wien getan hatte. Der Inhalt des Vortrages entspricht den Ergebnissen, die er nach eingehenden Studien an den Bildern selbst gemacht und diese in einem

Bildband, K. Gamber / W. Nyssen, Verweilen im Licht, 1986, niedergelegt hat. So wie der Titel des Buches lautet, besteht der Kern der armenischen Spiritualität im »Verweilen beim Herrn«, der selbst das Licht ist. Auch wenn die armenische Liturgie aus verschiedenen Elementen zusammengewachsen ist, bildet sie eine eigenständige Einheit, die auch in den Bildern zur Geltung kommt. Auf S. 63 des Buches finden wir die Gedankengänge des Vortrages zusammengefaßt: »Je länger man Bilder und Hymnen der Frühzeit dieser Kirche betrachtet, desto mehr möchte man zum Ausdruck bringen, daß dieses Grundelement des Verweilens alle Bereiche des geistlichen Lebens betrifft und bestimmt. So verschiedenartig etwa die Einflußbereiche für die frühe Buchmalerei waren ..., so stark blieb doch in allen Bereichen eine ursprüngliche Erfahrung unmittelbarer Betroffenheit und ihrer von Staunen erfüllten Bezeugung, die jeden von außen her kommenden Schmucksinn übertrifft. Jede Bildwerdung war eine Innewerdung, die sich aussprach und ablesen läßt, ... (und) ... das Entscheidende bleibt doch immer der Bildkern mit der Aussage einer Erfahrung, die selig in sich zu schwingen scheint, dadurch aber auch zum Ausdruck bringt, wie das Bildzeichen etwa eines Heilsgeheimnisses die Mitteilung einer Berührtheit vom Glauben selbst darstellt, die alle farbige Umgebung überstrahlt«. Die Ausführungen zeigen deutlich, wie sehr Glaube und Bild das geistliche Leben der Armenier geprägt haben und sich gegenseitig ergänzen. Beide sind Ausdruck einer tiefen Glaubenserfahrung, die mehr im Herzen ihren Raum hat als im Verstand kritisch zerlegt wird, und so führen diese Bilder wieder zum Staunen und Verweilen vor den großen Glaubensmysterien.

Dieses geistige Staunen vor dem unaussprechbaren Geheimnis Christi und seiner Kirche wurde noch einmal bei der Abschlußvesper im armenischen Ritus in der Gotthard-Kapelle des Mainzer Domes praktische Gegenwart.

Die Tagung war eine Bereicherung für alle Teilnehmer, vor allem deshalb, weil armenische Veranstaltungen recht selten sind. Wichtige Themen der Forschung kamen zur Sprache und der kleine Rahmen ermöglichte eine angenehme und herzliche Zusammenarbeit. Bedauerlich war nur, daß außer der Berichterstatterin selbst niemand zum armenischen Ritus gehörte und gerade das Referat des armenischen Klerikers P. K. Barsamian aus Rom über das Morgenoffizium ausfallen mußte.

M. Kristin Arat

10e Conférence Internationale des Études Ethiopiennes, Paris, 23.-26. August 1988

Der vorausgegangene 9. Kongreß (26.-29. August 1986 in Moskau) war unglücklicherweise zeitgleich mit dem 22. International Congress for Asian and North African Studies (ICANAS. 25.-30. August 1986 in Hamburg; vgl. OrChr 71. 1987. 223-224) abgehalten worden. Seine Proceedings (Vols. 1-6, Moskau, 1988) konnten erfreulicherweise rechtzeitig zu Beginn des Pariser Kongresses überreicht werden. Zugleich war der erste Band des 8. Kongresses (Addis Abeba, 1984) erschienen (Herausgeber: IES, Addis Abeba und Frobenius-Institut, Frankfurt am Main; 1988); der zweite Band soll in Bälde folgen.

Das reiche Programm des Pariser Kongresses mit knapp 200 angekündigten Referaten (die Moskauer Proceedings enthalten 130 Beiträge) war in vier Sektionen gegliedert und konnte in den Konferenzräumen des Palais de l'UNESCO in vorzüglicher Organisation der französischen Gastgeber abgewickelt werden. Der gute Besuch durch Fachkollegen aus aller Welt — die schwache deutsche Präsenz wurde allerdings bedauert — beweist die Anziehungskraft, die von solchen Regionalkongressen ausgeht, auf denen man neben dem direkten Austausch und Information über Forschungen des engeren Fachgebiets besonders in methodischer Hinsicht über den Zaun der eigenen Disziplin blicken kann, somit den vertrauten Forschungsgegenstand unter gänzlich anderen Fragestellungen sieht und neu kennenlernt. So machten die Sektionen II Linguistique et littérature en langues modernes, III Ethnologie und IV Études contemporaines, sociologie den größten Teil des Programms aus; die große Zahl äthiopischer Teilnehmer, die naturgemäß auf das zeitgenössische Äthiopien (Erziehungs-, Entwicklungs- und Wirtschaftsprobleme usw.) konzentriert waren, unterstrich die Bedeutung dieser Sektionen.

Die den Christlichen Orient interessierenden Vorträge waren in Sektion I Préhistoire, archéologie, histoire jusqu'en 1869 (über Periodisierungsansätze in der äthiopischen Geschichte auf Kongreßprogrammen wäre eine eigene Studie zu schreiben; bisher galt pragmatisch 1800 als Grenze), histoire de l'art, littérature guèze angesetzt. Sie seien im folgenden aufgezählt: Ayele Teklehaymanot (Abba): Two fragments of Ethiopian Orthodox History. — A. Bausi: The critical Edition of the Ethiopic »Sénodos«. — Berhanou Abbebe: Un procès en recherche de paternité. — A. Caquot: Le Kebra Nagast et les révélations du Pseudo-Méthode. — S. Chernetsov: The Role of the Catholic Church in the History of Ethiopia in the First Half of the 18th Century. — S. Chojnacki: Le trois hébreux dans la fournaise: une enquête

iconographique dans la peinture éthiopienne. — D. Crummey: The Lands of the Church Däbrä S'ähay Quesqwam, Gondär. — L. Fusella: Mangada Heywat et Mangada Samay d'après onze manuscrits inédits. — Getatchew Haile: Builders of Churches and Authors of Hymns, Makers of the Ethiopian Church. — Gorgorewos (Abuna): Social Ministry of the Ethiopian Orthodox Church in the Past and the Present. — M. Heldmann: Early Byzantine Sculptural fragments from Adulis. — F. Heyer: Erste Informationen über die Kirche Äthiopiens im reformatorischen Deutschland. — P. Jeffery: »Melody Types« and »Formulas« in the History of Ethiopian Christian Liturgical Chant. — K. Kaufman Shelemay: Using Modern Sources to Achieve Historical Reconstruction in the Study of Ethiopian Christian Chant. — M. Kropp: La théologie au service de la rébellion: Chroniques inédites du ras Mika'el Səḥul. — S. Kur: Les Stéphanites à la lumière des actes d'Isaie de Gunda-Gundé. — C. Lepage: Publication en coopération internationale d'un catalogue des anciens manuscrits chrétiens à miniatures. — G. Lusini: Problèmes du mouvement eustathien. — P. Marrassini: Le gadla Yemerehenna Krestos. — V. Nersessian: The Ethiopian Manuscripts in the British Library. — K Pedersen: Les moniales éthiopiennes à Jerusalem. — P. Pétrides: Le croisé français qui devint (1190/1220) l'un des grands saints de l'Ethiopie. — P. Piovanelli: Nouvelles perspectives dans l'étude des »apocryphes« éthiopiens traduits du grec. — J. Pirenne: Le »prêtre-Jean« d'Ethiopie: Yimrehanna-Krestos. — Tekle-Tsadik Mekouria: L'importance du roi David et de son psautier en Ethiopie. — S. Uhlig: The Last Chapter of ACTA in the Ethiopic Version.

Die französische Kongreßleitung hat die baldige Veröffentlichung der Akten, die einen reichen Gewinn für die Forschung versprechen, zugesagt.

Manfred Kropp

V. Symposium Syriacum vom 28. bis 31.8.1988 in Leuven III. Kongreß für christlich-arabische Studien vom 1. bis 3.9.1988 in Louvain-la-Neuve

Das V. Symposium Syriacum wurde in der traditionsreichen belgischen Universitätsstadt Leuven veranstaltet. Etwa 150 Teilnehmer waren versammelt, und diese hohe Zahl zeigt, daß sich die Symposien seit dem ersten

Kongreß in Rom 1972 zu einer dauerhaften Einrichtung entwickelt haben, obwohl sie von keiner Vereinigung getragen, sondern nur von einem jeweils gebildeten Organisationskomitee vorbereitet werden, bei dem dieses Mal Emilio Platti federführend war. Die Beliebtheit der Veranstaltung bringt es mit sich, daß die Zahl der Vorträge stark angestiegen ist. Sie mußten deshalb parallel in zwei Abteilungen gehalten werden, was zu einer Zersplitterung des Kongresses führt und keine glückliche Lösung ist. Das Programm war trotzdem noch so vollgepackt, daß nicht einmal Zeit für eine Stadtführung oder einen Ausflug blieb. Das Organisationskomitee für das nächste Symposium Syriacum in Cambridge (1992) sollte sich überlegen, wie das Programmangebot begrenzt werden kann. Natürlich ist es mißlich, wenn nicht mehr jeder, der sprechen will, auch sprechen kann. Aber die Wissenschaft nähme sicher keinen Schaden, wenn so mancher Vortrag nicht gehalten würde! Es sollte sich jeder kritisch prüfen, ob sein Thema wirklich von allgemeinem Interesse ist und zu einer Diskussion anregt. Vielfach wäre es sinnvoller, die Gedanken gleich in einer Zeitschrift zu publizieren, gelegentlich wohl auch, sie für sich zu behalten. Vielleicht könnte der eine oder andere darauf verzichten, auf jedem Kongreß etwas vorzutragen. Das gilt vor allem für arrivierte Kollegen, die sowieso allgemein bekannt sind. Wäre es nicht überlegenswert, jüngeren Wissenschaftlern den Vortritt zu lassen, die sich mit einem Vortrag bekanntmachen wollen und mehr Beachtung fänden, wenn das Programm nicht so gedrängt wäre? Es ließe sich ferner daran denken, Beiträge von begrenzterem Interesse in schriftlicher Form zu verteilen, wie das auch anderswo geschieht. Wer an einem Thema interessiert ist, kann ja mit dem Verfasser in kleinerem Kreis darüber diskutieren. Es spricht nichts dagegen, auch diese Beiträge mit in die Kongreßakten aufzunehmen.

Die meisten der in Leuven gehaltenen Vorträge sollen, wie schon die der beiden letzten Symposien, in den Orientalia Christiana Analecta gedruckt erscheinen. Es wurde versprochen, daß der Band nicht wieder so lange auf sich warten läßt wie der letzte, so daß hier nicht im einzelnen auf das Dargebotene eingegangen werden muß: jeder kann es — hoffentlich bald — selbst nachlesen.

Der kleinere Bruder des Symposium Syriacum, der Kongreß für die christlich-arabischen Studien, der bisher mehr ein Anhängsel war, beginnt sich zu emanzipieren. Daß der III. Kongreß diesmal nicht ebenfalls im flämischen Leuven, sondern im wallonischen Louvain-la-Neuve stattfand, verdankt er allerdings mehr der belgischen Innenpolitik, die wegen des Sprachenstreits aus der ehrwürdigen Katholischen Universität Löwen zwei getrennte Katholische Universitäten hat entstehen lassen. Zur Verselbständigung des Kongresses wird aber sicher die von P. Khalil Samir (wie immer voller Pläne!) vorgeschlagene Gründung einer Gesellschaft für christlich-arabische Studien mit Sitz in

Belgien beitragen, die in Louvain-la-Neuve diskutiert und fast einhellig beschlossen wurde. Daß eine solche Gesellschaft nicht unbedingt nötig ist, zeigt das Beispiel der Symposia Syriaca, die — obwohl wesentlich größer — sehr gut ohne feste Organisation auskommen. Die beabsichtigte Gründung ist ein weiterer Schritt auf dem Wege zu einer Aufspaltung der Wissenschaft vom Christlichen Orient in eine Reihe von Einzeldisziplinen mit eigenen Kongressen, Vereinen, Mitteilungsblättern oder sogar Zeitschriften. Natürlich gibt es diese verschiedenen Fächer und sie können in ihrer Gesamtheit von keinem mehr überblickt werden. Aber andererseits wird niemand bestreiten, daß die Kulturen des Christlichen Orients aufs engste zusammenhängen und miteinander verknüpft sind. So lassen sich etwa umfassende christlich-arabische Studien ohne Berücksichtigung zumindest des Syrischen und Koptischen nicht betreiben. Ich fürchte, daß bei einer zu starken Verselbständigung der Einzelfächer diese Zusammengehörigkeit leicht aus dem Blickfeld gerät.

Statt sich immer mehr abzugrenzen, sollten die Disziplinen vielmehr eng zusammenarbeiten, ihre Vertreter miteinander in Verbindung bleiben, nicht zuletzt bei gemeinsamen Tagungen. Auf der Idee von der Zusammengehörigkeit des Christlichen Orients beruht übrigens ja auch die vorliegende Zeitschrift. Unter diesem Gesichtspunkt ist es geradezu zu begrüßen, daß die Gründung eines »Journal of Arab Christian Studies« gescheitert ist und stattdessen die umfassendere »Parole de l'Orient« Raum für christlich-arabische Studien zur Verfügung stellt. Inzwischen ist es schon so, daß derjenige, der sich dem ganzen Christlichen Orient verbunden fühlt, im Herbst 1988 arm dran war: 10. Internationaler Äthiopistenkongreß in Paris, V. Symposium Syriacum, III. Kongreß für christlich-arabische Studien, IV. Internationaler Kongreß für koptische Studien (ebenfalls in Louvain-la-Neuve), XXIV. Deutscher Orientalistentag in Köln (mit einer Sektion »Christlicher Orient und Byzanz«), IV. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für armenische Studien in Freiburg i.Ü., und je nach Spezialgebiet noch weitere Tagungen! Ich bin auf sage und schreibe neun Veranstaltungen innerhalb von nicht einmal zwei Monaten gekommen. Es sei auch nicht verschwiegen, daß die Mitgliedsbeiträge für die verschiedenen Gesellschaften insgesamt doch kräftig zu Buche schlagen. Was spricht eigentlich dagegen, einheitliche Kongresse für die Wissenschaft vom Christlichen Orient zu veranstalten, mit verschiedenen Fachsektionen? Vielleicht auch eine entsprechende wissenschaftliche Gesellschaft? (Aber um Himmels willen nicht noch zusätzlich!) Abschließend sei darauf hingewiesen, daß auch die Vorträge des III. Christlich-arabischen Kongresses wieder in einem Band der Orientalia Christiana Analecta veröffentlicht werden, in einem eigenen, versteht sich.

Hubert Kaufhold

IV^{e} Congrès International d'Études Coptes

Der vierte internationale Koptologenkongreß fand vom 5. bis 10. September 1988 in Louvain-la-Neuve statt. Es handelte sich nach den Vorstellungen der Organisatoren um einen reinen Arbeitskongreß, der ohne Beiprogramm in der bei Ottignies gelegenen Universitätsstadt aus der Retorte stattfand, die nach der Trennung von der flämischen Universität Löwen den größten Teil der Université Catholique de Louvain beherbergt. Die Teilnehmer waren daher auch in den reichlich vorhandenen Studentenhäusern einquartiert und hatten die Möglichkeit, sich in den erstaunlich zahlreichen Gaststätten zu treffen.

Der Kongreß tagte einerseits in Gesamtsitzungen, andererseits in zwei Lokalen zugleich. Die Vorträge waren in 12 Gruppen zusammengefaßt: 1. Koptische Kunst, 2. Koptische Archäologie, 3. Mönchtum, 4. Koptische Linguistik, 5. Kopten und Islam (fiel aus), 6. Nichtliterarische Texte, 7. Geschichte der koptischen Kirche, 8. Koptische Literatur, 9. Koptische Bibel, 10. Manichäismus, 11. Gnostizismus, 12. Koptische Liturgie. Jeder Sektion präsidierte ein ausgewiesener Fachmann. In den gemeinsamen Sitzungen sprachen diese Präsidenten jeweils über die Entwicklung der Forschung auf ihrem Gebiete von 1984 bis 1988. Die einzelnen Redner packten die Aufgabe ganz unterschiedlich an. So lieferte Tito Orlandi einen genauen Forschungsbericht über die koptische Literatur mit bibliographischen Angaben (nachher in Schreibmaschinenkopie an die Hörer verteilt), während Theofried Baumeister zur koptischen Kirchengeschichte faktisch nur über neue Forschungen über die ägyptische Patriarchengeschichte berichtete, den Hörern jedoch — abgesehen von einer kleinen Literaturliste — keinen Überblick über die Gesamtarbeit auf diesem Gebiete gewährte. Außerdem sprachen umfassend Marguerite Rassart-Debergh (Brüssel) über die koptische Kunst, Wolf-Peter Funk (Québec) zur koptischen Linguistik (mit Literaturliste), Martin Krause (Münster/Westfalen) über koptische nichtliterarische Texte (mit Literaturliste), Peter Nagel (Halle/Saale) über die biblischen Texte, Heinzgerd Brakmann (Bonn) sehr präzise über die Liturgie der Kopten (mit Literaturliste), Père Abbé Armand Veilleux (Conyers/Georgia, U.S.A.) über das Mönchtum (mit Literaturliste), Hans-Martin Schenke (Berlin) über die Gnosisforschung (mit Literaturliste), Søren Giversen(Holte, Dänemark) über den Manichäismus, Khalil Samir (Rom/Vatikanstadt) über die arabisch-islamische Periode der koptischen Literatur und Zivilisation (mit Literaturliste), während Peter Grossmann (Kairo) Bilder aus der neuen archäologischen Forschung zeigte.

Außerdem waren laut Kongreßleitung 94 Vorträge für die verschiedenen

Sektionen angemeldet, von denen dann bei 200 Teilnehmern 88 gehalten wurden. Resümees eines Teiles dieser Vorträge waren in einem Band »Documents préparatoires«, den Julien Ries herausgab und den jedes Kongreßmitglied erhielt, vereint. Es sind als Ergebnis des Kongresses zwei Bände Akten geplant: »Études et recherches coptes« und »Art et Archéologie coptes«. Doch werden sie nicht alle Vorträge enthalten und beschränken auch den Umfang der einzelnen Arbeiten. Der Leser sei aber auf diese Bände und den Resümeeband verwiesen, da die zahlreichen Vorträge im Einzelnen hier nicht aufgelistet und noch weniger nach ihrem Inhalt beschrieben werden können. In ihrer Vielfalt verdeutlichen sie, daß die Koptologie der Gegenwart eine weit verzweigte und blühende Wissenschaft darstellt, zu der jeder nach seinem Vermögen beisteuert. Einen gewissen Markstein stellt der Vortrag von Khalil Samir vor dem Plenum dar, insofern er den Koptologen bewußt machte, daß ohne Berücksichtigung der arabischen Periode und der arabischen Literatur der Kopten sich kaum ein zutreffendes Bild von Geschichte und Leistung der christlichen Ägypter gewinnen läßt.

Einen besonderen Leckerbissen stellte die von Marguerite Rassart-Debergh im Musée archéologique de Louvain-la-Neuve organisierte Ausstellung »Arts tardifs et chrétiens d'Égypte« dar. 144 Exponate beleuchteten das Pantheon der Terrakotten im hellenistischen und römischen Ägypten; die Mumienmasken, -porträts und Ikonen; die Welt der koptischen Stoffe; die Skulpturen in Holz, Knochen, Elfenbein, Stein; die Gläser; die Keramik; die Menasampullen. Außerdem war eine besondere Abteilung dem koptischen Mönchswesen gewidmet; näherhin den Ausgrabungen in der Kellia, an denen die Organisatorin beteiligt ist. Hier wurde ein instruktiver Einblick in das damalige Mönchsleben dieser Gegend geboten. Kleine Modelle einiger Mönchsgehöfte verdeutlichten dem Beschauer die Situation und besonders die Lebenshaltung bis in das Detail. Angenehm fiel auf, daß man auch den koptologischen Altmeister dieser Universität, Monseigneur Louis Théophile Lefort (Orchimont 1879 – 30.IX.1959 in Löwen), nicht vergessen hatte und in einer besonderen Abteilung der Ausstellung sein Werk und sein Leben mittels zahlreicher persönlicher Erinnerungsstücke vergegenwärtigte. Die Nummer 14/15 der Zeitschrift »Le Monde copte« bietet den Katalog der Ausstellung. Während des Kongresses wurde diese agile Zeitschrift ausführlich vorgestellt, wie auch der von J. Ries zusammen mit A. Van Tongerloo und P. Van Lindt herausgegebene »Manichaean Studies Newsletter«.

Der Verleger Peeters war persönlich anwesend, stiftete nicht nur den Pausenkaffee, sondern stand für Publikationsfragen zur Verfügung, die für ein orientalistisches Fach ja häufig Schwierigkeiten aufwerfen.

Die internationale Vereinigung für koptische Studien bestimmte in der Generalversammlung Washington/District Columbia als Sitz des nächsten

Kongresses im Jahre 1992. Ein »Journal of Coptic Studies« soll als offizielles Organ gegründet werden.

Dem neuen Vorstand der Vereinigung gehören an: Peter Nagel, Halle/Saale, Präsident — Søren Giversen, Holte/Dänemark, Vizepräsident und gewählter Nachfolger — Tito Orlandi, Rom, Schatzmeister — Peter Grossmann, Kairo, Direktor des Büros Kairo — David W. Johnson, Washington/D.C., Kongreßsekretär — Stephen Emmel, New Haven/Connecticut, U.S.A., Marguerite Rassart-Debergh, Brüssel, Gabra Abdel-Sayed Gawdat, Kairo, als Mitglieder.

C. Detlef G. Müller

IV. Kongreß der Association Internationale des Études Arméniennes vom 13. bis 15.10.1988 in Freiburg in der Schweiz

Der bereits erwähnte armenologische Kongreß in Freiburg i.Ü., vorbereitet von Dirk van Damme, vereinte etwa fünfzig Teilnehmer, darunter mehrere aus Sowjetarmenien. Es waren teils Linguisten, teils Fachleute für Geschichte und Kultur Armeniens. Auch wenn es nichts schadet, gelegentlich einen Blick über den Zaun des eigenen Fachgebiets zu werfen, kann man sich hier angesichts der in aller Regel ganz unterschiedlichen Interessen und Ansatzpunkte dieser beiden Gruppen fragen, ob es sinnvoll ist, einen gemeinsamen Kongreß abzuhalten. Wegen der Verschiedenartigkeit der Beiträge wird auch ganz bewußt darauf verzichtet, sie zusammen als Kongreßakten zu veröffentlichen. Es ist aber geplant, in dem Mitteilungsblatt der Association Internationale des Études Arméniennes die Fundstellen der Einzelpublikationen bekanntzugeben.

Während des Kongresses wurde im Hauptgebäude der Universität ein Gedenkstein in der Art eines Chatschkars für Prinz Max von Sachsen (1870-1951) enthüllt, der mehrere Jahrzehnte in Freiburg lehrte und sich auch dem Armenischen widmete. Iso Baumer hielt einen einführenden öffentlichen Vortrag über Leben und Werk von Prinz Max; er bereitet eine umfassende Biographie vor und hat bereits kleinere Arbeiten über ihn veröffentlicht (darunter das Heft »Prinz Max von Sachsen und Armenien«, Bremen 1986).

Hubert Kaufhold

PERSONALIA

Professor Dr. theol. Dr. iur. can. Michael Breydy, Inhaber des Lehrstuhls für Nahöstliche Orientalistik und Leiter des Instituts für Christlich-arabische Literatur an der Privaten Hochschule Witten/Herdecke, vollendete am 16. November 1988 das sechzigste Lebensjahr. Geboren in Kobayat/Libanon, studierte er in Beirut, Salamanca (Dr. theol. 1950) und Rom (Dr. iur. can. 1957). Anschließend 1953-1965 akademische Lehrtätigkeit in Tripoli/Libanon und Karm-Saddé (Libanon), ab 1966 Forschungsarbeiten als Stipendiat verschiedener Stiftungen in der Bundesrepublik Deutschland, am 1. August 1984 Berufung nach Witten/Herdecke. Seine zahlreichen Werke in französischer, deutscher, spanischer, italienischer und arabischer Sprache behandeln Themen der christlich-arabischen und syrischen Literatur und Liturgie.

Dr. theol. P. Irenée-Henri Dalmais O.P., Paris, wurde am 19. Mai 1989 fünfundsiebzig Jahre alt. Geboren in Vienne (Isère) befaßte er sich als Attaché des CNRS (1952-1955) und Professor für Liturgiewissenschaft am Institut Supérieur de Liturgie am Institut Catholique, Paris (1956-1984), in seinen zahlreichen Veröffentlichungen mit dem ganzen Gebiet der ostkirchlichen Liturgien.

Dr. Gérard Garitte, em. o. Professor der Katholischen Universität Löwen, beging 1989 seinen 75. Geburtstag. Seine Arbeiten behandeln mit größter Fachkenntnis das gesamte Gebiet des Christlichen Orients. Seine umfassenden Sprachkenntnisse zeigen sich in einer großen Anzahl wichtiger Werke zur syrischen, christlich-arabischen und koptischen, vor allem aber zur armenischen und georgischen Literatur. Viele Jahre hindurch war er Herausgeber der international hoch angesehenen Zeitschrift Le Muséon, bis ihn eine schwere Erkrankung zur Aufgabe zwang.

Prof. Dr. theol. André de Halleux, Katholische Universität Löwen, wurde am 18. Januar 1989 sechzig Jahre alt. Mit allen Sprachen des Christlichen Orients vertraut, arbeitet er hauptsächlich auf dem Gebiet der syrischen Literatur, wo wir ihm wichtige Werke u.a. über Philoxenos von Mabbug (1963) und Textausgaben im CSCO verdanken.

Dr. David Marshall Lang, Professor für Kaukasische Studien an der Universität London (1964-1984), vollendete am 6. Mai 1989 das fünfundsechzigste Lebensjahr. Die Wissenschaft vom Christlichen Orient förderte er durch zahlreiche Werke zur georgischen und armenischen Geschichte und Literatur, z.B. über georgische Geschichte (1957, 1962), ferner den »Catalogue of the Georgian Books in the British Museum« (1962). Zunehmend

befaßt er sich auch mit der Geschichte der Armenier bis in die jüngste Vergangenheit, z.B. »The Armenians: a people in exile« (1981).

Dr. phil. Rudolf Macuch, em. o. Professor der Freien Universität Berlin, vollendete am 16. Oktober 1989 sein siebzigstes Lebensjahr. Geboren in Dolnie Bzince, ČSSR, Dr. phil. (1948), a.o. Professor an der Universität Teheran (1955-1963), wurde er 1963 an die Freie Universität Berlin als Professor für Semitistik berufen. Seine Arbeiten befassen sich u.a. mit Mandäisch, Samaritanisch und Neusyrisch. In den engeren Bereich des Christlichen Orients gehört seine »Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur« (1976), die die Standardwerke von A. Baumstark und z.T. auch von G. Graf in gewisser Weise fortsetzt bzw. ergänzt. Dem Jubilar wurde eine Festschrift gewidmet.

Dr. theol. Dr. S. Script. Johannes Petrus Maria van der Ploeg O.P., 1951 bis 1979 o. Professor für Altes Testament, Hebräisch und Syrisch an der Katholischen Universität Nimwegen, vollendete am 4. Juli 1989 sein 80. Lebensjahr. In Nimwegen geboren, trat er 1926 bei den Dominikanern ein, wurde 1932 zum Priester geweiht, erwarb 1934 den Grad eines Dr. theol. in Rom und 1946 den Grad eines Dr. S. Script. ebenfalls in Rom. Neben seinen vielen Arbeiten zum Alten Testament und den Qumran-Texten befaßte er sich auch intensiv mit syrischen Handschriften und der syrischen Literatur. Näheres s. in der Festschrift: »Von Kanaan bis Kerala« (1982).

Dr. phil. Johannes Cornelius Josephus Sanders, von 1967 bis 1981 Dozent für Christlich-Arabisch und Syrisch an der Universität Amsterdam, wurde am 31. August 1988 siebzig Jahre alt. Seiner Dissertation über den Genesis-Kommentar des Nestorianers Ibn aṭ-Ṭaiyib (1963) folgten zahlreiche Arbeiten über die christlich-arabische und syrische Literatur.

Frau Dr. phil. Margot Schmidt, Leiterin des Forschungsvorhabens »Geistliche Literatur (Askese/Mystik) des Mittelalters« an der Katholischen Universität Eichstätt, vollendete am 16. September 1989 das fünfundsechzigste Lebensjahr. Die gebürtige Berlinerin wirkte nach Studien in Freiburg, Fribourg, Innsbruck und Genf von 1956 bis 1979 an der Universität Regensburg, seit 1979 in Eichstätt. Neben der Erforschung der christlichen Mystik wies sie mehrfach nachdrücklich auf den bislang kaum beachteten Einfluß der syrischen Literatur, besonders Ephräms des Syrers, auf die abendländische, vor allem die lateinische und deutsche, Literatur des Mittelalters hin.

Dr. jur. Walter Selb, seit 1963 o. Univ.-Professor für Römisches und Bürgerliches Recht an der Universität Wien, feierte am 22. Mai 1989 den sechzigsten Geburtstag. Einer seiner Schwerpunkte ist das Recht des Christlichen Orients. Seine Habilitationsschrift befaßte sich mit dem Syrisch-Römischen Rechtsbuch (1964). Besonders wichtig ist sein Werk »Orientalisches Kirchenrecht«, Band I (1981), Band II (1989).

Dr. phil. Wolfhart Westendorf, o. Univ.-Professor für Ägyptologie in Göttingen, vollendete am 18. September 1989 das fünfundsechzigste Lebensjahr. Neben seinen bedeutenden Beiträgen zur Ägyptologie erwarb er sich auch um den Christlichen Orient große Verdienste durch sein »Koptisches Handwörterbuch« (1965-1977), eine gründliche und erweiterte Neubearbeitung des gleichnamigen Werkes von W. Spiegelberg. Es ist zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle Koptologen geworden.

Professor Dr. Antoine Guillaumont, Paris, beging am 13. Januar 1990 seinen fünfundsiebzigsten Geburtstag. An der Ecole pratique des hautes études, Paris, lehrte er 1952 bis 1974 Hebräisch und Aramäisch, hatte von 1957 bis 1981 den Lehrstuhl »Christianismes orientaux« inne, von 1977 bis 1981 versah er am Collège de France den Lehrstuhl »Christianisme et gnoses dans l'Orient préislamique«. Von 1951 bis 1979 war er Redakteur, ab 1980 ist er Direktor der Revue de l'Histoire des Religions. Seine Arbeiten befassen sich u.a. mit Apa Isaias, mehrfach mit Euagrios Pontikos und dem koptischen Thomasevangelium. 1964 und 1965 leitete er zusammen mit F. Daumas die Ausgrabungen der Kellia. Dem Jubilar wurde eine Festschrift gewidmet (»Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux«, Genf 1988).

Julius Aßfalg

Am 6. November 1989 beging Professor Dr. Julius Aßfalg, seit 1965 Herausgeber dieser Zeitschrift, seinen 70. Geburtstag. Geboren im oberbayerischen Hohenaschau, besuchte er das Gymnasium in Traunstein und studierte von 1938 bis 1940 Philosophie und Theologie in Freising und Eichstätt. Wegen anschließenden Militärdienstes und Kriegsgefangenschaft konnte er sein Studium erst ab dem Wintersemester 1946/47 in München fortsetzen. Er hatte sich bereits in den ersten Semestern mit Arabisch und Syrisch befaßt und widmete sich jetzt neben der Theologie verstärkt orientalischen Sprachen. 1948 wechselte er ganz zur Orientalistik über. Hier war er vor allem Schüler von Anton Spitaler und Wilhelm Hengstenberg. Mit der von Georg Graf angeregten Arbeit »Die Ordnung des Priestertums, ein altes liturgisches Handbuch der koptischen Kirche« promovierte er 1950 bei Spitaler zum Dr. phil. 1961 habilitierte er sich für das von Hengstenberg vertretene Fach »Philologie des Christlichen Orients«. Leider blieb die Habilitationsschrift »Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias« ungedruckt. 1966/67 wurde er zum Wissenschaftlichen Rat und Professor an der Universität München ernannt. Trotz seiner Pensionierung im Jahre 1985 setzt er seine erfolgreiche und von den Studen-

ten sehr geschätzte Lehrtätigkeit in beträchtlichem Umfang fort. Neben zahlreichen Beiträgen in Zeitschriften und Sammelwerken verdanken wir ihm mustergültige Kataloge armenischer, georgischer und syrischer Handschriften in Deutschland (Wiesbaden 1962, 1963). An der »Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur« von Michael Tarchnišvili (Vatikanstadt 1955) war er maßgeblich beteiligt. Große Verdienste hat er sich auch durch die Herausgabe des »Kleinen Wörterbuchs des Christlichen Orients« (Wiesbaden 1975) erworben. Ferner leitet er die Sektion für die Kunde des christlichen Orients der Görres-Gesellschaft. Sein hohes internationales Ansehen kommt unter anderem dadurch zum Ausdruck, daß er zum Leiter der Abteilung »Scriptores Arabici« des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium« in Löwen bestellt wurde. Anläßlich des Geburtstages wird eine Festschrift erscheinen.

Hubert Kaufhold

TOTENTAFEL

Hakob S. Anassian starb am 29. Januar 1988 in Los Angeles. Er war am 15. Mai 1904 in Eskišehir (Türkei) geboren, studierte bei den Mechitharisten in Venedig, dann in Paris. 1936 zog er mit seiner Familie nach Sowjetarmenien, wirkte in Erewan an der Staatsuniversität (1936-1947) und am Historischen Institut der Armenischen Akademie der Wissenschaften (1947-1977). 1978 konnte er nach Los Angeles auswandern, wo er bis zu seinem Tod am G. von Grunebaum Center for Near Eastern Studies tätig war. Er veröffentlichte ein Dutzend Bücher und mehr als 70 Aufsätze in Fachzeitschriften. Besonders wichtig ist seine armenische Bibliologie 5. bis 18. Jh. (Erewan I 1959, II 1976), leider unvollendet, eigentlich auf 10 Bände konzipiert. Seine früher erschienenen Aufsätze wurden kurz vor seinem Tod als Manr Erker (Minor Works) mit einer ausführlichen Einleitung von A. K. Sanjian in einem Band herausgegeben.

Julius Aßfalg

Am 5. April 1988 starb im Alter von nur 48 Jahren Rev. Dr. Roger Cowley. Neben seinen beruflichen Verpflichtungen als Priester und Lehrer hatte er sich in den Jahren seines Wirkens in Äthiopien und Jerusalem die sprachlichen Voraussetzungen und besonders im Kontakt mit traditionellen äthiopischen Gelehrten das profunde Wissen erworben, mit denen er in der kurzen ihm vergönnten Zeit ein erstaunliches wissenschaftliches Werk schuf. Neben seinen Beiträgen zum Amharischen, besonders zur Geschichte des Altamharischen, stehen seine bahnbrechenden Forschungen zur traditionellen äthiopischen Bibelauslegung (The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Church. Cambridge, 1983). Ursprünglich nur als Zwischenergebnis gedacht, nun aber die imponierende »summa« seines Lebenswerkes darstellend, wird postum erscheinen: Ethiopian Biblical Interpretation. Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics. Cambridge, University of Cambridge Oriental Publications. 38. Der bewegende Nachruf von Edward Ullendorff auf seinen Schüler (erschienen in »The Times« vom 9.4.1988) ließ für alle, die das Glück hatten, Roger Cowley persönlich zu kennen, noch einmal das Bild dieses ungewöhnlichen Mannes — ungewöhnlich an Bescheidenheit, Liebenswürdigkeit und Gelehrsamkeit — erstehen.

Manfred Kropp

Dr. phil. Dr. theol. Peter Kawerau, em. o. Univ.-Professor für »Ostkirchengeschichte« an der Universität Marburg, verstarb am 8. September 1988 im 74. Lebensjahr in Marburg. Er verband schon seit seiner Studienzeit in Breslau, Berlin und Göttingen das Studium der Theologie, vor allem der Kirchengeschichte, mit der Semitistik. 1948 promovierte er zum Dr. phil. (Dissertation: »Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance 1150-1300«, 2. Aufl. 1960). In Münster erwarb er 1952 den Dr. theol. und habilitierte sich dort 1956 für das Fach Kirchengeschichte (Habilitationsschrift: »Amerika und die orientalischen Kirchen, Ursprung und Anfang der amerikanischen Mission unter den Nationalkirchen Westasiens«, Berlin 1958). 1961 wurde er nach Marburg auf einen neugeschaffenen Lehrstuhl berufen, auf dem er die Studenten in die Geschichte der östlichen Kirchen, nicht nur des slawischen und byzantinischen, sondern auch des kaukasischen und semitischen Kulturkreises einführte. Im »Seminar für Ostkirchengeschichte« unterrichtete er die christlich-orientalischen Sprachen und Literaturen. Eine Krankheit zwang ihn im Frühjahr 1980 zum Abbruch seiner Lehrtätigkeit und zu vorzeitiger Emeritierung. Slawische und semitische Kirchen umfaßt sein Werk »Das Christentum des Ostens« (1972). Seine dreibändige »Christlich-arabische Chrestomathie aus historischen Schriftstellern des Mittelalters« und die vierbändige »Ostkirchengeschichte« erschien im CSCO, ebenso seine Ausgabe und Übersetzung der »Chronik von Arbela«, für deren Echtheit er immer eintrat.

Julius Aßfalg

Am 19. September 1988 verstarb im Alter von 90 Jahren in Rom Enrico Cerulli. Ministerialdirektor im Ministerium für das italienische Afrika (1936), Vize-Gouverneur des Gebiets (1937) und Botschafter seines Landes in Teheran (1950-1954) markieren Etappen seines Lebensweges im Staatsdienst und wären für manchen anderen Wegzeichen eines erfüllten Lebens gewesen. Bei Enrico Cerulli steht daneben eine rastlose und fruchtbare Forschungsarbeit, die ihre äußeren, aktiven Höhepunkte in Forschungsreisen durch Westäthiopien und Somalia hatte, deren Ertrag er in umfangreichen linguistischen, ethnographischen und kulturhistorischen Arbeiten vorlegte: Etiopia Occidentale (2 Bde); Somalia (3 Bde); Studi Etiopici (4 Bde). Doch greifen seine Interessen und Arbeiten über Äthiopien, dessen Geschichte und Kultur er bis in theologische Texte hinein behandelte (Scritti teologici etiopici. 2 Bde), hinaus. In Arbeiten wie über das äthiopische Buch der Marienwunder verbindet er die Quellen des christlichen Orients mit den gleichzeitigen des europäischen

Mittelalters, so daß man sie — einen seiner Lieblingsgedanken abwandelnd — unter den Leitspruch »l'occidente e l'oriente cristiani nell'unità delle loro tradizioni« stellen sollte. Seine hier bewiesene Beherrschung der Methoden und Ansätze der vergleichenden Literaturwissenschaft stellte er, über das christliche Erbe hinausgreifend, in seiner Untersuchung über die arabischen Vorbilder der »divina commedia« (Il libro della scala. 1949) unter Beweis. Dem Islam, mit dem er sich auf dem Felde der äthiopischen Studien historisch und kulturell intensiv beschäftigt hatte, galt eine Fülle von Einzelarbeiten, die sich historisch von der Frühzeit bis zur Gegenwart und geographisch bis nach Pakistan erstrecken; ihre repräsentative Sammlung füllt einen 500 S. starken Band (L'Islam di ieri e di oggi. Roma, 1971). Cerulli war Schirmherr und Präsident zweier Internationaler Äthiopistenkongresse (Rom 1959 und 1972), die eine äußere Anerkennung als Nestor der äthiopischen Studien bedeuteten. Mit der Präsidenz der »Accademia Nazionale dei Lincei« wurde ihm eine der höchsten akademischen Anerkennungen seines Landes zuteil.

Der Regalmeter seiner Schriften — das so unpassende Maß für wissenschaftliche Größe sei hier verziehen — eine der meistbenutzten Stellen einer äthiopistischen Forschungsbibliothek, wird eine Quelle der Anregung und Belehrung bleiben für jeden der im Facettenreichtum von Sprachwissenschaft, Philologie und Geschichte sein Fach begreift als ausgerichtet auf die Vielfalt von Völkern, Sprachen und Kulturen Äthiopiens mit ihren vielfältigen Verbindungen zu Europa und dem Orient.

Manfred Kropp

Am 21. September 1988 starb wenige Monate nach seinem 90. Geburtstag in der Benediktinerabtei Maria Laach P. Dr. Odilo Kurt Heiming, einer der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler des Jahrhunderts. Geboren am 7. April 1898 in Mönchen-Gladbach studierte er zunächst Jura, wechselte 1919 zur Theologie und trat 1921 in die Abtei Maria Laach ein. Nach Studien in Rom begann er 1924 in Bonn ein Zweitstudium in Liturgiewissenschaft und orientalischen Sprachen, vor allem bei A. Baumstark. Seine Dissertation über die ʿEniānēhirmen der Berliner Handschrift Sachau 349 wurde 1930 in dieser Zeitschrift veröffentlicht. In den folgenden Jahren befaßte er sich besonders mit der Erforschung der Ambrosianischen Liturgie, verlor aber nie die Verbindung zum Christlichen Orient. Von 1948 bis 1978 war er Rektor des Abt-Herwegen-Instituts in Maria Laach, zu dessen Mitbegründern er gehörte. Vergl. Nachruf und Bibliographie in Archiv für Liturgiewissenschaft 31 (Maria Laach 1989) 119-151 von P. Dr. E. v. Severus und Paula L. Hey.

Professor Dr. Aziz Suryal Atiya verstarb am 24. September 1988. Er war am 7. Juli 1898 in einem kleinen ägyptischen Dorf geboren, erwarb 1933 an der Universität London den Doktorgrad in mittelalterlicher Geschichte, in Liverpool 1938 den Doctor of Letters, die Ehrendoktorwürde verliehen ihm das Baldwin-Wallace College (1962), 1968 die Universität von Utah und die Brigham Young University. Seine Lehrtätigkeit begann er 1934 an der School of Oriental and African Studies der Universität London, 1936-1939 lehrte er an der Universität Bonn, 1939-1940 war er als Schulinspektor des Ägyptischen Erziehungsministeriums tätig und lehrte anschließend an den Universitäten von Kairo und Alexandrien (1945-1954). Als Gastprofessor wirkte er an der Universität von Michigan, Ann Arbor (1955), an der Columbia Universität (1956), an der Universität von Princeton (1957) und ab 1959 an der Universität von Utah. Er war ein angesehener Forscher auf dem Gebiet der Geschichte des Mittelalters, besonders der Kreuzzüge, war Mitherausgeber der Patriarchengeschichte des Severos ibn al-Muqaffa' (1943-1968), beschrieb die arabischen Handschriften des Katharinenklosters auf dem Sinai (1955, 1970) und war Begründer der Coptic Encyclopaedia. Siehe Nachruf in Coptologia 9 (Toronto/Ontario 1988) I-VI.

Professor Dr. theol. Arthur Vööbus verstarb am 25. September 1988 in Oak Park, Illinois. Geboren am 28. April 1909 in Vara (Estland), besuchte er das Gymnasium in Tartu und studierte ab 1928 Theologie (1934 Mag. theol. in Tartu). Nach Handschriftenstudien in Rom, Paris, London, Berlin und Leipzig floh er 1940 vor den Sowjets nach Deutschland, kehrte 1942 nach Estland zurück, erwarb 1943 den Grad eines Dr. theol. in Tartu, und floh 1944 wieder nach Deutschland. 1946-1948 lehrte er an der Baltischen Universität in Hamburg, ab 1948 war er Professor für Neues Testament und Frühe Kirchengeschichte an der Lutheran School of Theology in Chicago bis zu seiner Emeritierung 1977. Er beherrschte alle Sprachen des Christlichen Orients, wie etwa sein Werk »Early Versions of the New Testament« (1954) zeigt. Das Schwergewicht seiner Arbeiten lag auf dem Gebiet der syrischen Literatur. Auf zahlreichen Reisen in den Orient durchforschte er viele, auch sehr abgelegene, Bibliotheken, wo er eine große Anzahl syrischer Handschriften photographierte und sammelte. Viele bis dahin unbekannte Texte gab er heraus und übersetzte sie, besonders im CSCO und in den von ihm 1951 gegründeten »Papers of the Estonian Theological Society in Exile«. Seine wissenschaftlichen Leistungen wurden durch zahlreiche Auszeichnungen und Mitgliedschaften in gelehrten Gesellschaften gewürdigt. In der Festschrift »A Tribute to Arthur Vööbus« finden sich Biographie und Bibliographie.

Msgr. Dr. theol., Dr. phil. h.c. Klaus Gamber, Leiter des Liturgiewissenschaftlichen Instituts in Regensburg, ist am 2. Juni 1989 im Alter von 70 Jahren unerwartet verstorben. Er verfaßte an die sechzig Monographien und über 300 wissenschaftliche Abhandlungen, darunter das Standardwerk »Codices Liturgici Antiquiores«. Er war Herausgeber der Reihen »Textus Patristici et Liturgici« und »Studia Patristica et Liturgica«. Auch mit den orientalischen Riten war er bestens vertraut, wie seine Werke »Verweilen im Licht — Kult und Bild der Kirche Armeniens« (1985, zusammen mit Prof. Nyssen) und sein Buch »Die Liturgie der Goten und Armenier. — Versuch einer Darstellung und Hinführung« (1988) zeigen. Er war Fachleiter für die orientalischen Liturgien für das in St. Ottilien erscheinende Marienlexikon.

Frau Professor Dr. Sirarpie Der Nersessian verstarb am 5. Juni 1989 in Paris. Sie war eine bedeutende Armenologin und Byzantinistin und eine hervorragende Kennerin der mittelalterlichen armenischen und byzantinischen Kunst, besonders der Buchmalerei. Im Jahre 1896 in Konstantinopel geboren, kam sie über Bulgarien und Frankreich 1937 in die Vereinigten Staaten und war ab 1946 Professorin an der Harvard Universität bis zu ihrer Emeritierung 1963. Wegen ihrer hervorragenden wissenschaftlichen Verdienste wurde sie mit zahlreichen wissenschaftlichen Auszeichnungen geehrt.

Julius Aßfalg

BESPRECHUNGEN

Maria Luisa Gatti, Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una riconstruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Introduzione di Giovanni Reale. Vita e Pensiero, Milano 1987, 430 S. (= Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, sezione di metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica. Studi e Testi 2).

Das neue Buch von M. L. Gatti enthält drei Hauptteile: 1. Leben und Werke des Maximus (S. 21-131), 2. eine umfangreiche, chronologisch geordnete und kommentierte Bibliographie mit 423 Titeln (S. 136-351) und 3. eine knappe Darstellung der Hauptgedanken des Maximus Confessor (S. 355-410).

Die sorgfältige Bibliographie schließt selbst unter Nr. 181 und 296 klassische Repertorien ein, wie die Bibliotheca Hagiographica Graeca und die Clavis Patrum Graecorum. Doch hat sich die Autorin selbst bewußt gewisse Grenzen gesetzt: die Veröffentlichungen der letzten fünf Jahre sind noch nicht vollständig erfaßt. Titel in fremden Sprachen wie Russisch oder Niederländisch wurden nur ausnahmsweise aufgenommen, wenn es sich um besonders wichtige Beiträge handelt. Wer sich mit Maximus Confessor befaßt, ob Anfänger oder Fachmann, wird dieses Buch mit größtem Gewinn benützen. Es scheint mir aber wünschenswert, hier den besonderen Wert der georgischen Überlieferung für Leben und Werk des Maximus Confessor zu betonen. Das betrifft nicht nur Gattis Buch, sondern auch den unter Nr. 414 angeführten Artikel von P. Allen.

Im ersten Teil (S. 31) erhebt Gatti Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der syrischen Vita des M.C., die sie allerdings unter Nr. 281 hoch schätzt, und gegen die von W. Lackner unter Nr. 252 gemachte Angabe über den rhetorischen Wert der griechischen Vita. Hier ist die Arbeit von K. Kekelidze: »Einführung in die georgischen Quellen über den seligen Maximus den Bekenner« (russ., 1912, Kiew), von größter Wichtigkeit. Dieser Artikel wurde 1961 auch in den gesammelten Werken von K. Kekelidze publiziert: Etiudebi jveli k'art'uli literaturis istoriidan, Tbilisi, 7 (1961) 14-54. — 1913 gab P. Peeters eine ausführliche Rezension davon in den AnBoll 32 (1913) 456-459. Darin liest man u.a., daß Maximus in seiner Jugend Beziehungen zu einem Bessenkloster hatte, das wohl in Palästina am Jordan gelegen haben muß. Dadurch erfährt die syrische Vita eine bedeutsame Bestätigung. — Zu Nr. 343 (R. Bracke) wäre die Rezension von J. Sansterre in: Byzantion 51 (1981) 653-657, nachzutragen. — In dem Handschriftenkatalog von Tbilisi, H-Fundus, Band 4, findet sich in Hs H-1663 (11. Jh.), fol. 269-341, ein vollständiger dritter Traktat *Ad Thalassium* über Fragen der Moral, der im Griechischen verloren ist. — Daß auch das Marienleben von Maximus Confessor stammt, habe ich in meiner Ausgabe und Übersetzung (CSCO Nr. 478 und 479, 1986) bewiesen. — Eine Ergänzung über Euthymius Hagiorita als Übersetzer erscheint demnächst in der »Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes«. — An weniger bekannten Werken wären noch anzuführen: Ein Aufsatz von A. Brilliantov in Xristjanskij Vostok 6 (1917) 1-62 über die Begräbnisorte des M.C. — In »Berjnuli da k'art'uli mit'ologiis sakit'ẖebi (Fragen griechischer und georgischer Mythologie), Tbilisi 1971, S. 62-91, ist ein ganzes Kapitel von Miẖel Č'ik'ovani M.C. gewidmet: »Maximus der Bekenner in den georgischen Legenden des 7. und 8. Jh.s«. — Ferner ist zu erwähnen der Artikel »Die Folklorisierung der Person des M.C.« (georg.) von Geoffrey Carr-Harris in Mac'ne. Enisa da literaturis seria, 1980, Nr. 3, S. 64-77. Eine englische Zusammenfassung ist angefügt: »The Folklorization of Maximus the Confessor«.

Diese Ergänzungen wollen zeigen, daß man sich ohne Beiziehung der georgischen Überlieferung kaum eine richtige Vorstellung von Leben und Werk des Maximus Confessor machen kann.

Michel van Esbroeck

Karl-Gustav Sandelin: Wisdom as Nourisher. A study of an Old Testament theme, its development within early Judaism and its impact of early Christianity (= Acta Academiae Aboenensis, Ser. A Humaniora. Vol. 64 nr. 3). Åbo Akademi 1986, Kart., 274 S.

Die nach dem sensus communior in christlicher Endredaktion in den Beginn des 2. Jh. datierte Didache wird als jüdische Grundschrift betrachtet, deren Gedanken sich in der Weisheitsliteratur, in Schriften der Rabbinen und der Qumrangruppe finden. Sandelin möchte zeigen, wie die Vorstellung von der nährenden Weisheit sich entfaltete von den Anfängen im AT zu ihren Manifestationen im frühen Judentum und wie die nämliche Idee Schriften des frühen Christentums beeinflußt haben könnte. Als Modell seiner Hypothese führt seine Untersuchung zur Didache, insbesondere zu den sog. Agapegebeten. Mit K. Wengst (Darmstadt 1984) vertritt S. die Auffassung, daß Did. 9 und 10 eindeutig eine Eucharistiefeier in folgender Gliederung beinhalte: Gebete vor dem Mahl — eucharistisches Mahl als Sättigungsmahl — Gebete nach dem Mahl. Sein Postulat dieser Hypothese leitet ihn zur Vermutung eines ursprünglichen hebräischen Textes, dessen nächste Stufe im jüdischen Hellenismus zu finden sei und deren letzte Stufe die christliche Adaptierung des Didachisten ermöglichte. Brücke und Vehikel dieser Entwicklung ist der Schlüsselbegriff »wisdom as nourisher«, der bruchlos zum eucharistischen Verständnis führe. Solche Erkenntnis setzt die Tatsache voraus, daß die Eucharistiegebete der Didache ursprünglich im Kontext rabbinischer Weisheitsliteratur formuliert worden sind. Von diesem Standpunkt aus rekonstruiert S. aus Did. 9 und 10 einen makellosen unpunktierten hebräischen Text (S. 220-221), indem er den von christlicher Theologie purgierten griechischen Didachetext in das Hebräische übersetzt. Schritt für Schritt wird diese Rückübersetzung dokumentiert. Dieses sehr gelehrte Unternehmen muß so lange Postulat bleiben, bis ein eindeutiger Textzeuge im Bereich des Hebräischen entdeckt wird. Sollte sich die Hypothese Sandelins erhärten lassen, dann würde die Didache ein archaisches Zeugnis für die Liturgie und Theologie der Eucharistiefeier bergen, das semitischen Ursprungs ist und das eine intensivere Verbindung der Eucharistiefeier zum jüdischen Umfeld ergäbe als bisher angenommen wurde. Nicht nur die Liturgiewissenschaft sollte sich mit diesem neuen Versuch ausgiebig auseinandersetzen.

Wilhelm Gessel

Palladios: Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome. Tome I: Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Anne-Marie Malingrey avec la collaboration de Philippe Leclercq (= Sources Chrétiennes N° 341). Kart., 453 S. Tome II: Histoire du Texte, Index et Appendices par Anne-Marie Malingrey (= Sources Chrétiennes N° 342). Kart., 245 S. Les Éditions du Cerf. Paris 1988.

Durch diese Ausgabe ist die bisherige Edition von P. R. Coleman-Norton: Palladii dialogus de vita S. Joannis Chrysostomi. Cambridge 1928 ersetzt. Die in Form eines fiktiven Gesprächs nach dem Vorbild von Platons Phaidon gestaltete Vita stellt die hauptsächlichste Quelle zur Johannes-Tragödie dar. Die Textrevision mit ihren zahlreichen Anmerkungen zu philologischen, prosopographischen, historischen und auch geographischen Fragen ist bestens geeignet, die Forschungen

zu Person und Leben des Johannes erneut zu beleben. Schon im Blick auf seine ungewöhnliche literarische Hinterlassenschaft — allein die Sources Chrétiennes edierten inzwischen 14 Werke — sollte der Autor selbst mehr Beachtung finden.

Band 2 bringt die Textgeschichte, eine mit dem Jahr 386 (Ordination zum Presbyter) beginnende chronologische Tafel und eine Bibliographie. Anhangsweise wird der erste Brief des Johannes an Papst Innozenz I. vom Jahre 404 und das Resumé des Patriarchen Photius von Konstantinopel über die Eichensynode von 403 als wichtige Ergänzung zum Dialog abgedruckt. Von den Indices sei insbesondere das Verzeichnis der Orts- und Ländernamen (S. 138-143), sowie das Register der griechischen Wörter (S. 144-243) hervorgehoben. Eine Karte, in der die im Dialog erwähnten Städte verzeichnet sind, beschließt den Band. Offensichtlich ist dabei Apameia in Syrien mit Apameia Myrlea (nicht Myrtea wie S. 289 Band 1) am Marmarameer verwechselt worden; denn das syrische Apameia wird im Dialog nicht angeführt, während das auf der Karte nicht erfaßte bithynische Apameia dreimal genannt wird.

Den Sources Chrétiennes vergleichbar wird die Herausgabe einer zweisprachigen Ausgabe christlicher Quellentexte unter dem Titel »Fontes Christiani« geplant. Soweit zu sehen ist, wurde Palladios nicht in diese Planung aufgenommen.

Wilhelm Gessel

The liturgical portions of the Didascalia. Translation and textual introduction by S. Brock. Selection and general introduction by M. Vasey (= Grove Liturgical Study No. 29). Grove Books. Bramcote Notts. 1982, Kart., S. 33.

Da das Auswahlprinzip im dunkeln bleibt, ist nicht erkennbar, was die Übersetzer hier unter »liturgischen Passagen« der Didascalia verstehen. Die zusammengestellten Texte ließen sich in etwa dem Stichwort »pastorale Anweisungen« unterordnen. Warum die Anmerkungen lediglich die Hinweise auf die kanonischen Schriften anführen und die Kenntnis des Didaskalisten der Didache, des Petrusevangeliums, der Paulusakten, des Ignatius von Antiochien, des Hermas und des Irenäus von Lyon mit Schweigen übergehen, ist unerfindlich. Der S. 4 angekündigte Versuch, mittels aller liturgischer Didaskalia-Texte im exakten Sinn(?) ein befriedigendes Bild der Didaskalia-Gemeinde und des Dokuments selbst zu erstellen, muß als mißglücktes Unternehmen eingestuft werden.

Wilhelm Gessel

Stephen Gero: Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century. Löwen 1981 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 426/ Subsidia 63).

Ausgangspunkt dieser Monographie ist das traditionelle Barṣauma-Bild, das den Bischof von Nisibis als rüden Kirchenpolitiker zeichnet, der mit Gewalt und mit der Autorität des Großkönigs im Rücken die »Nestorianisierung« seiner persischen Kirche (und zugleich deren Hinwendung zu einer mönchsfeindlichen Haltung) betrieben habe und der dabei auch vor blutigen Verfolgungen seiner Gegner nicht zurückgeschreckt sei, wobei er zumal das Martyrium seines eigenen Katholikos Babowai zu verantworten habe. Dieses Bild einer kritischen Überprüfung zu unterziehen und die Rolle, die der Bischof in seiner bewegten Zeit wirklich spielte, zu erhellen, ist Geros erklärtes Ziel (»Preface«, S. IX).

Das Quellenmaterial, das Gero seiner Untersuchung zugrunde legen kann, setzt sich aus verstreuten Details zusammen und bleibt insgesamt schmal. Was immer aber die syrische, arabische und armenische Literatur zum Thema beizusteuern vermag, findet sich (»Introduction«,

S. 1-13) sorgfältig zusammengestellt und kritisch gesichtet, um im weiteren Verlauf der Arbeit dann (eine begrüßenswerte Hilfe für den Leser!) in seinen wichtigsten Passagen im Wortlaut zitiert zu werden. Im übrigen ist auch Barṣaumas eigener literarischer Nachlaß recht mager (»The Writings of Barṣauma«, S. 89-93): außer einigen liturgischen Stücken nur sechs Briefe, zu deren bislang unsicheren Datierung Gero einen Lösungsvorschlag beisteuert (Appendix 3: »The Chronology of Barṣauma's Letters«, S. 120-122).

Auf dieser Basis skizziert Gero zunächst die kirchenpolitische Situation im Sassanidenreich des 5. Jahrhunderts und die Gestalt der persischen Christenheit im allgemeinen (»The Fifth-Century Background«, S. 14-24), bevor er sich dem Leben und Wirken Barṣaumas selbst zuwendet. Dabei läßt sich (»Toward a Biography of Barṣauma«, S. 25-59) mit den vorhandenen Quellen zwar keine »conventional biography« schreiben, aber es ergibt sich doch ein Eindruck vom Lebensweg des Schülers an der Theologenschule in Edessa, des (schließlich mit einer ehemaligen Nonne/*baṯ qyāmā* verheirateten) Bischofs von Nisibis und zumal des Kirchenpolitikers, der — mit dem Wohlwollen des Großkönigs im Rücken — zunächst gegen den Katholikos Babowai erfolgreich agiert und dann auch mit dessen Nachfolger Aqāq im Streit liegt. Drei Aspekten der Wirksamkeit Barṣaumas widmet Gero dann eigene, kürzere Kapitel: »Barṣauma and the School of Nisibis« (S. 60-72), »Barṣauma and Ecclesiastical Authority« (S. 73-78) und »Barṣauma and Ethical Reform« (S. 79-88). Und zu diesen Komplexen gehören der Sache nach auch die (als Appendix 1 und 2 angefügten) Exkurse »The Martyrdom of Babowai« (S. 97-109) und »*Malleus haereticorum*« (S. 110-119), eine Auseinandersetzung mit der Überlieferung vom blutigen Verfolger Barṣauma.

In der alle Einzelergebnisse der Untersuchung zusammenfassenden »Conclusion« (S. 94-96) steht Barṣauma dann (im Vergleich zu dem, was man bislang über ihn schrieb) als ein ganz anderer da: als der wohl einflußreiche Kirchenpolitiker, dessen Bedeutung indessen die Nachwelt zum einen übertrieb, zum anderen aber unterschätzte. Denn auf der für solche Beurteilung zentralen Synode zu Bet Lapaṭ (484) sieht Gero den streitbaren Bischof wohl als Haupt der Opposition des Episkopats gegen den Katholikos Babowai, nicht aber als den, der hier die entscheidende Autorität für die Einführung des »Nestorianismus« in seine Kirche und für deren mönchsfeindliche Haltung gewesen wäre: in beidem steht er hinter dem Katholikos Aqāq und dessen Synode von 486 zurück. Dafür aber ist Barṣaumas Wirken für die Theologenschule zu Nisibis, für deren Gründung wie für deren Aufblühen, höher einzuschätzen, als es ihm die Nachwelt zugestanden hat, für die der Lehrer Narsai als der »Star« der Schule in den Vordergrund trat. Schließlich ist Gero auch an der Korrektur jener Tradition gelegen, die Barṣauma zum blutigen Verfolger seiner Opponenten macht und ihm vor allem die eigentliche Verantwortung für das Martyrium Babowais anlastet. Er stützt sich dabei auf die Erkenntnis, daß die hier frühesten Quellen monophysitischer Provenienz sind, die es in ihrer krassen Polemik gegen den tatkräftigen Dyophysiten verstanden, das bis zu Geros Untersuchung allgemein gültige Bild zu prägen.

In der Summe seiner Einzelergebnisse steht Gero also gegen die breite Front der bisherigen Forschung zu den hier angesprochenen Themen, weil Thesen die vorhandenen Lücken in der Überlieferung überbrücken müssen, die Gero nun eben ganz anders formuliert. Daß man — will man überhaupt weiterkommen — nur so verfahren kann, weiß jeder, der die Geschichte des christlichen Orients auf seiner fast durchweg schmalen Quellenbasis zu erhellen bemüht ist. Insofern stellt Geros Untersuchung als ganze und in ihren einzelnen Teilen einen solide erarbeiteten, wichtigen und durchaus anregenden Diskussionsbeitrag dar für alle weiteren Arbeiten zur Kirchengeschichte Persiens im 5. Jahrhundert.

Aus der Liste der gelegentlich auftretenden Druckfehler sei hier nur der (S. 97, Anm. 1, erwähnte) Name des byzantinischen Kaisers herausgegriffen, der natürlich nicht nach dem

bekannten »Häretiker« benannt war, sondern (entsprechend auch dem beigegebenen syrischen Text) »Marcian« hieß.

Wolfgang Hage

Aṣma Giyorgis and his Work; History of the Gāllā and the Kingdom of Šawā. Edited by Bairu Tafla (= Äthiopistische Forschungen 18), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1987, 1053 S., 288,– DM.

Die traditionelle äthiopische Historiographie findet in der Forschung der letzten Zeit ein erfreuliches Interesse. So wurde die seither nur im amharischen Original vorliegende »Geschichte des äthiopischen Volkes« von Aläqa Tayyä Gäbrä Maryam ins Englische übersetzt (History of the People of Ethiopia. Transl. by G. Hudson and Tekeste Negash. Uppsala, 1987. Center for Multiethnic Studies.) Das hier anzuzeigende Werk — von Aläqa Tayyä zuweilen als Quelle herangezogen (s. S. 56ff.) — war bisher zwar der Fachwelt als Handschrift bekannt (Teilbearbeitungen werden noch zu erwähnen sein), doch fehlte eine Edition, Übersetzung in eine europäische Sprache mit einer unbedingt notwendigen ausführlichen Kommentierung. Das Verdienst, diese Lücke gefüllt zu haben, gebührt dem Herausgeber und Bearbeiter Bairu Tafla; er hat damit seine umfangreichen Arbeiten um einen Punkt bereichert, der in manchem die »summa« seines historischen Wissens und Bemühens um die Geschichte seines Landes darstellt; umso bewundernswerter, als er diese Leistung gegen die fast unüberwindlich scheinende Behinderung seiner Blindheit vollbrachte (vgl. zur Rolle des blinden Gelehrten, speziell in den kirchlichen Wissenschaften in Äthiopien: F. Heyer: Die Kirche Äthiopiens, Berlin, 1971, S. 112, wo auf das Beispiel Bairu Taflas eingegangen wird). Um die Besonderheiten und Schwierigkeiten des Werkes herauszustellen — im Grunde eine Gesamtgeschichte Äthiopiens von 1500-1900 — sei dessen Autor kurz vorgestellt.

Aṣmä-Giyorgis (1821-1915 bzw. 1860-1915, die Lebensdaten gehen so weit auseinander bei Bairu Tafla bzw. A. Ferenc) ist eine der interessantesten intellektuellen Figuren des ausgehenden 19. Jh.s in Äthiopien. In der äthiopischen Tradition aufgewachsen und erzogen, vervollständigt er seine Bildung durch den engen Kontakt mit katholischen Missionaren (Massaia, de Jacobis, Cahagne), durch die er europäische Sprachen (Französisch und Latein) lernt, damit sich auch europäisches sprachliches und historisches Wissen, auch über sein eigenes Land, seine eigene Kultur, zumindest ausschnittsweise aneignet. Er tritt zum Katholizismus über, was seine Stellung zur nationalen Geschichte und Kultur Äthiopiens entscheidend prägt. Folge dieser Einstellung ist die relativ offene und vorurteilsfreie Sicht der Rolle der Galla-Völker in der äthiopischen Geschichte, aber auch seine negative und ablehnende Bewertung der Orthodoxie und des orthodoxen Klerus, die in einer Mischung von Ironie und Haß sein Werk durchzieht. Hier sieht er einen der wichtigsten Faktoren für die Rückständigkeit und Schwäche seines Landes. Ähnlich wie für die Galla ist seine Stellung zum Islam und den Muslimen von großer Offenheit; er lernt Arabisch bei muslimischen Kaufleuten und sammelt während seines Aufenthalts in Harar historische Nachrichten über das Emirat, die er in seinem Werk als kleine Geschichte von Harar vorlegt.

Ein Mann dieser Bildung ist für Mənilək II. und seine Expansions- und Einigungspolitik in den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s von unschätzbarem Wert. Er wird mit verschiedenen wichtigen Missionen zu Regionalfürsten betraut, soll v. a. eine geheime Mission zur Erkundung Harars vor der äthiopischen Eroberung durchgeführt haben. Freilich war — wie bei seiner kritischen Einstellung zu erwarten — sein Verhältnis zu Mənilək nicht immer ungetrübt: verschiedene Schicksalsschläge, wie Enteignung und Verbannung als Folge seiner Auseinandersetzungen mit dem orthodoxen Klerus legen davon Zeugnis ab. Dennoch ist der zweite Teil seiner wohl nach

1910 niedergeschriebenen Geschichte im wesentlichen eine durchaus mit Sympathie für Mənilək geschriebene Geschichte des Königreichs von Šawā. Hier ist Aṣmä-Giyorgis eine wichtige Primärquelle, weil er aus eigener Erfahrung und eigenen Dokumenten Ergänzungen und abweichende Darstellungen zu den bisher bekannten Chroniken bietet. Dazu ist auch Bairu Tafla der ideale Bearbeiter, weil er hinwiederum aus einer profunden Kenntnis der mündlichen Tradition von Zeitzeugen und deren Nachkommen schöpfen kann. Hier, und nicht eigentlich in der Geschichte der Galla (die sich selber Oromo nennen), liegt der historische Quellenwert der Schrift. Doch auch die Wahl seines Themas, eine Geschichte der sonst eher als barbarische und schlimme Feinde Äthiopiens betrachteten Oromo, zeigt, wem unter den Historikern seines Landes er sich verwandt fühlt: Baḥrəy, dem unvoreingenommenen Mönch und scharfen Beobachter, der in seiner »Zena-hu lä-Galla« die erste, wissenschaftlich noch heute von höchstem Werte Darstellung zur Zeit des Königs Särṣä-Dəngəl geschrieben hat, ferner der oder die Biographen des Susnəyos, des katholischen Königs zu Beginn des 17. Jh.s.

So ist es nicht verwunderlich, daß der erste Teil seiner Geschichte zum überwiegenden Teile eine amharische Bearbeitung dieser beiden Werke darstellt. Freilich gehört Aṣmä-Giyorgis zu den Kompilatoren, den eklektischen obendrein: Er verarbeitet die gesamte äthiopische Tradition zur nationalen Geschichte, gleich ob nur mündlich oder in Handschriften, in der Gelehrtensprache Gəʿəz oder in Amharisch überliefert. Dazu kommen seine Lesefrüchte aus verschiedenen europäischen Quellen. Dieses Gemisch, eine Universalgeschichte Äthiopiens, ist äußerst schwierig zu durchschauen und zu kommentieren: Rascher Themenwechsel, eine stark an Assoziationen orientierte Darstellung mit Einschüben, Rückblenden und Vorgriffen erhöhen zwar den Reiz für den Leser, fordern aber weitgespannte Kenntnisse und Verständnis des Bearbeiters. Neben einem Geschichtswerk liegt eben das komplette und facettenreiche Welt- und Geschichtsbild eines äthiopischen Gelehrten unter europäischem Einfluß vor, das allein eine Untersuchung wert ist. Dazu kommt die rein sprachliche Seite eines solchen Textes aus der Anfangsphase der amharischen Prosa.

Als historische Quelle fällt der erste Teil deutlich gegenüber dem zweiten ab. Der Ertrag an neuen Nachrichten über die Oromo, aber auch über die äthiopische Geschichte, wird nach Abzug der bekannten Quellen, neben den erwähnten Werken und Chroniken die legendenhaften Erzählungen, wie sie aus Veröffentlichungen von Perruchon, Guidi, Conti Rossini und Caquot bekannt sind, nicht sehr groß sein. Dies erlaubt, das Augenmerk auf die sprachliche Seite zu lenken, einen Aspekt, dem der Bearbeiter allerdings keine große Aufmerksamkeit geschenkt hat. Neben einem reichen lexikalischen Ertrag für das Amharische, auf den Bairu Tafla an vielen Stellen aufmerksam macht, wäre hier der einfache, ungekünstelte Satzbau des Historikers zu nennen, der in krassem Gegensatz zu dem verkünstelten, komplizierten Amharisch der Theologen steht, wie etwa im jüngst edierten Haymanotä Abäw (Studien zur Kulturkunde, 79, Stuttgart, 1986), der zumindest in seinen Anfängen zeitgleich ist. Nicht nur die Übersetzungspartien, für die man Einfluß der Gəʿəz-Syntax annehmen könnte, auch die anderen Stücke von Aṣmä-Giyorgis weisen kaum die vorderbauende Syntax des heutigen Amharischen auf, so daß seine Schwierigkeit darin besteht, gerade nicht die erwartete Satzeinteilung und -abtrennung zu verlangen (s. S. 70-71, Vorbemerkungen des Übersetzers). Auf solche sprachlichen Eigenheiten wären auch die Chronikenübersetzungen des Aläqa Ləmləm (entstanden auf Anregung von Mondon-Vidailhet) und die des Aläqa Ǝnbaqom (Chronik des ʿAmdä-Ṣəyon und Zärʿa-Yaʿqob; Hss. IES, Addis Abeba 469; 470) zu untersuchen.

Zur Überlieferungsgeschichte der benutzten Werke ist anzumerken, daß Aṣmä-Giyorgis wohl kaum auf die Schleiersche Ausgabe von Baḥrəys »Zena-hu lä-Galla« angewiesen war. Dieser Text findet sich in mancherlei Form in vielen Hss. der Kurzen Chronik, deren einige der Autor gekannt haben muß. Anders steht es mit der Chronik des Susnəyos. Diese ist bis heute lediglich in dem Unikum der Oxforder Hs. Bruce 88 (Vgl. Dillmans Katalog der Bodleian Library, S. 80

Nr. 30) bekannt, so daß wahrscheinlich ist, daß Aṣmä-Giyorgis die Druckausgabe von Pereira aus dem Jahre 1892 benutzt hat. Mir bekannt ist neben dieser Hs. ein Fragment eines im Sinne der orthodoxen Reaktion abgeänderten Schlusses der Chronik (Cap. 99 = Ed. Pereira, Text S. 332ff.) in einer Sammlung von Fragmenten aus Maqdala (vgl. Wright, Catalogue BM Nr. 394 (= 395); BM Or 829 fol. 54). Dies beweist, daß die Chronik des Susnəyos später überarbeitet oder ganz vernichtet wurde. Die Hs. Bruce 88 ist mit fol. 1-75 ein deutlich älterer und abgesetzter Teil vom Rest des Textes; Pereira hielt sie wohl für das Original (Chronica de Susnəyos, S. v). Allerdings hat Pereira die Handschrift nur in Photographie benutzt; die von Dillmann erwähnten (Cat. Bodl. S. 80 n. *u*) zahlreichen Rasuren und Änderungen im Texte sowie die Stellen, an denen Blätter aus den Lagen herausgeschnitten wurden, konnte er nicht untersuchen. Vielleicht ergäbe eine dementsprechende Studie über die Hs., daß auch an ihr eine spätere Zensur stattgefunden hat. Nach Angaben von Bruce wurde ihm dieses Stück vom König Täklä-Haymanot geschenkt; andere historische Handschriften aus seiner Sammlung sollen von Ras Mikaʾel Səḫul und Amḫa-Iyäsus von Šäwä stammen. Allerdings sind diese Angaben kritisch zu bewerten; die Brucesche Chronikensammlung ist zu systematisch aufgebaut, um Ergebnis zufälliger Schenkungen zu sein; vgl. OrChr 70, 1987, 188-191.

Bei der ungeheuren Fülle des auf über 1000 Seiten ausgebreiteten Materials muß sich die Kritik hier auf weniges Technische und Grundsätzliche beschränken. Höchstes Lob für den Bearbeiter muß es sein, daß er mit seiner Studie Grundlage und Ausgangspunkt für viele zukünftige Detailarbeit geliefert hat. Allerdings hätte diese Leistung eine sorgfältigere editorische und technische Betreuung verdient. Zu S. 666 mußte die vergessene Faksimileseite 148v der Hs. nachgeliefert werden. Die Folio-Angaben der Hs. (auf die sich die Verweise in Bairu Taflas umfangreichem Appendix: Proper Names and Technical Terms beziehen; S. 896-999) mußten in einer gesonderten Veröffentlichung nachgetragen werden; s. Äthiopistische Forschungen, 28. A remedial concordance. In: Collectanea Aethiopica, Stuttgart, 1989 (Äthiopistische Forschungen, 26). Appendix II, S. 225-227. Faksimileseiten sind vertauscht: S. 864 = 199r; S. 866 = 198r. Was ist mit Seite 14v der Hs.? In der Einleitung hätte man gerne etwas mehr über die Paginierung der Hs. erfahren, die der Bearbeiter berichtigt hat (Entstehungsgeschichte, die auch auf die wechselnde Schrift eingehen sollte). S. 268, fol. 49r: der Text ist zum größten Teil mit einem anderen Blatt verdeckt, über das nichts gesagt ist. Manchmal steht die Übersetzung nicht gegenüber der betreffenden Textseite; fol. 133r = S. 606 = Übers. S. 605; fol. 133v = S. 604 = Übers. S. 607. Der »General Index« S. 1003-1053 ist mangelhaft und unvollständig. Neben fehlenden Stellen und Lemmata (z.T. aber nicht durchgehend ist der Bestand nicht nur des Textes, sondern auch der Fußnoten und des angesprochenen Appendix aufgenommen) stört die uneinheitliche, oft die Kaprizen und Freiheiten der äthiopischen Originalorthographie wiedergebende Form bei Eigennamen; bei äthiopischen Sarṣa|Sarḍa|Sarṭa usw.; ähnlich bei europäischen Namen im äthiopischen Text; hier sollte im Interesse des Lesers vereinheitlicht werden. S. 956 Lemmata Pieʿēzi (= Paez) — Potē (Potier) in Unordnung; Piyos IX. (Pius) z.T. ausgefallen.

Die Bibliographie könnte gestrafft werden. Von den knapp 600 Abkürzungen sind etwa 100 Siglen für oft recht kurze Lexikonartikel, die mit EncyAfr (The Encyclopaedia Africana, I, Ethiopia-Ghana, 1977) und DicEthBiog (The dictionary of Ethiopian Biography, I, 1975) abzudecken wären. Dafür sollte man die Arbeiten von Aleksander Ferenc nicht ganz vergessen; neben einer nicht veröffentlichten Dissertation, Warszawa 1976 mit einer Bearbeitung des ersten Teils von Aṣmä-Giyorgis' Geschichte wären die Aufsätze: »Le peuple Oromo dans les écrits et l'historiographie éthiopienne«. Africana Bulletin, 29, 1980, 81-95, und »Mœurs des Gallas«. Rocznik Orientalistyczny, 37, 1974, 79-94, zu nennen. Hughes' Dictionary of Islam, London, 1885, zur Erklärung islamischer Begriffe und Fakten aus der arabisch-islamischen Geschichte macht nur Sinn, wenn nachzuweisen ist, daß Aṣmä-Giyorgis aus dieser Quelle sein Wissen darüber bezog; ansonsten sollte man die Encyclopaedia of Islam (deren erste Auflage noch nicht

entbehrlich ist) o.ä. heranziehen. Im appendix: proper names and technical terms S. 954 nikā(ḥ) ist zu streichen. Im Text S. 230 handelt es sich um die Ehefrauen Muḥammads, nicht um seine Konkubinen. Die Ehedispense des Propheten sollten bekannt sein. »Nikāḥ« o.ä. als Ehe(frau) ist nicht nur im islamischen Harari bekannt (Leslau, Etymological dictionary of Harari, S. 118b), sondern auch in der äthiopischen Historiographie, wo es sogar erklärt wird; vgl. Pereira, Historia de Minas; 759 (19), 20; 779 (39) und nota 21. Somit können die Quellen WalNefzawi (WaltNef) und BurkSut (»der duftende Garten« und das Kamasutra) entfallen. — S. 39: (PhJeru) lies: »Know« statt »No Jerusalem«. — S. 69: Arnauld statt Arno d'Abbadie. — S. 64: Die Anspielung im Namen »Täklä Leyon« »Gewächs Leos« sollte erklärt werden; Katholiken wurden als Anhänger des Papstes Leo I, beschimpft; dies S. 937 zu »Leo I« anzuführen. — Auf Einträge wie Napoliwon, Piyos IX, u.ä. — zumeist nach Meyers Enzyklopädie, mit der das englischsprachige Lesepublikum wohl nichts anzufangen weiß — hätte man ebenfalls verzichten können. Dafür wären manche äthiopische Namen — wie etwa Finfinnē, gerade bei einer Geschichte der Galla — zu erklären gewesen. — Aftal (S. 875) ist der einheimische Name für az-Zaila' (wie der Text S. 404 deutlich sagt; vgl. auch d'Abbadie, Géographie, S. 300-301; Beccari, RAESO, III, 17 »mare rubrum«: dies weil die äthiopischen Chroniken vom »Meer von Daḫono bis Aftal« = Rotes Meer reden; vgl. z.B. Conti Rossini, Chronique de Sarṣa-Dengel, S. 114f. — *Aqētzer* (S. 882) — *Aura'i* (u.ä.), S. 568, Anm. 757, S. 561, Anm. 763, leider nicht im appendix — *qämmäs* S. 329, Anm. 518 — die Besprechung mündet in eine Fülle von Einzeluntersuchungen, die hier nicht angeschlossen werden können. Dies beweist, wie anregend und befruchtend für die äthiopischen Studien diese Ausgabe ist, wofür die wenigen kritischen Bemerkungen nur als Beispiele stehen sollten. Dem Rez. bleibt zum Schluß lediglich der Dank an Bairu Tafla für vielfältige Anregung und reiche Belehrung.

Manfred Kropp

Edward Ullendorff: Studia Aethiopica et Semitica (= Äthiopistische Forschungen, 24), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1987, XIV, 325 S., Ln. 78,– DM.

Nach einer ersten, willkommenen Sammlung seiner »opera minora« (Is Biblical Hebrew a Language. Studies in Semitic Languages and Civilizations. Harrassowitz, Wiesbaden, 1977) legt E. Ullendorff nun weitere 18 Aufsätze, Vorträge und Rezensionen zu einem Band der »Äthiopistischen Forschungen« vereint vor; elf sind aus dem engeren äthiopischen Bereich, acht semitistischen Inhalts. Besonders der Äthiopist wird die sieben Beiträge mit Dokumenten zur äthiopischen Geschichte im 19. und 20. Jh. handlich zusammengefaßt und, wie die anderen Aufsätze auch, durch das Register S. 301-325 erschlossen, zu schätzen wissen. Die Artikel sind photomechanisch nachgedruckt, die originale Seitenzählung neben der durchlaufenden des vorliegenden Bandes beibehalten. Berichtigungen und Nachträge des Autors sind in der »introduction« S. XI-XIV zu finden.

Manfred Kropp

Nubica et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Piotr O. Scholz und Reinhard Stempel, Köln 1988 (= Bibliotheca Nubica, Band 1), XVIII, 454 S., 175,– DM.

Die weitgespannte Festschrift enthält 28 Beiträge durchwegs renommierter Verfasser aus dem Gebiet des Christlichen Orients, der Alten Kirchengeschichte, Liturgiewissenschaft, Religionswissenschaft, Arabistik, Islamkunde, Ägyptologie, Nubiologie und Turkologie. Der Inhalt geht damit über den Titel des Buches weit hinaus, der aber insofern seine Berechtigung hat, als er die

hauptsächlichen Arbeitsgebiete des Jubilars umreißt, dessen Portrait und Schriftenverzeichnis an den Anfang gestellt sind. Nicht alle Beiträge gehören in den Rahmen der vorliegenden Zeitschrift, so daß hier nur eine Auswahl angezeigt werden kann.

Im ersten Teil der Festschrift (»Theologie, Kirche und Geschichte«) berichtet zunächst Michael Breydy über »Les attestations patristiques parallèles et leur nuances chez les Ps.-Léonce et Jean Maron« (S. 3-16). Er vergleicht Zitate in den Florilegien des Leontios von Byzanz, des Leontios von Jerusalem und des Johannes Maron; letzterer sei von den Leontios-Florilegien unabhängig und habe bessere Quellen zur Verfügung gehabt.

Girgis Daoud Girgis bietet in seinem »Abba Benjamin. The Coptic Patriarch in the 7th Century« überschriebenen Beitrag (S. 17-27) die Ausgabe und Übersetzung der Vorrede einer Benjamin I. zugeschriebenen Homilie auf den hl. Theodor, die einige Angaben über das Leben des Patriarchen enthält. Benutzt hat er zwei arabische Handschriften des Koptischen Patriarchats in Kairo und des Paulosklosters am Roten Meer, von denen jeweils eine Seite reproduziert ist.

Harald Suermann referiert über »Das arabische Reich in der Weltgeschichte des Jôḥannân bar Penkâjê« (S. 59-71). Der zeitgenössische nestorianische Chronist schildert nicht nur die historischen Ereignisse bis zum Jahr 686 A.D., sondern deutet die Geschichte auch theologisch als Erziehungsprozeß der Menschheit.

»Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens« geht Jürgen Tubach nach (S. 73-95), und zwar in einem in Turfan gefundenen mittelpersischen Text kalendarischen Inhalts.

Den zweiten Teil (»Sprachen, Texte und Philologie«) beginnt Roland Bielmeier mit einer Untersuchung über die aus dem Armenischen stammende Bezeichnung »Iberer« für die Georgier (»Zum Namen der kaukasischen Iberer«, S. 99-105).

Anschließend schlägt Wolf-Peter Funk einige Verbesserungen für den Text einer der in Nag Hammadi gefundenen koptischen Apokalypsen vor (»Notizen zur weiteren Textkonstitution der zweiten Apokalypse des Jakobus«, S. 107-114).

Andreas Juckel (»Eine ostsyrische Angelologie«, S. 115-159) stellt die Engellehre des Nestorianers Elias von Anbar (10. Jh.) dar und gibt die zugrundeliegende Quelle, den 9. Mēmrā von Elias' »Buch des Studiums«, im syrischen Text nach sechs Handschriften heraus, nebst deutscher Übersetzung (er bereitet eine Gesamtausgabe vor).

In seinem Beitrag »Textumfang und Textabfolge der sahidischen Version des Buches Exodus« (S. 181-189) weist Peter Nagel darauf hin, daß (u.a.) das 2. Buch des Pentateuchs in keiner bekannten sahidischen Handschrift vollständig überliefert sei und daß aufgrund der erhaltenen Fragmente nicht einmal zweifelsfrei ersichtlich sei, ob es »entsprechend dem Umfang und der Kapitelfolge des griechischen Exodus geschlossen ins Sahidische übersetzt worden ist«. Anschließend diskutiert er die wenigen Textzeugen.

Hans Quecke (»Zur sahidischen Psalmenzählung«, S. 205-209) geht den Abweichungen in der Zählung der Psalmen 113 bis 117 zwischen den meisten griechischen Handschriften und dem sahidischen Psalter nach: Ps. 113 ist im letzteren in zwei zerlegt, während der sahidische Ps. 117 die griechischen Ps. 116 und 117 umfaßt, so daß danach die Zählungen wieder übereinstimmen.

Einige Beispiele, welche die Abhängigkeit und Überarbeitung der altgeorgischen und altarmenischen Bibelübersetzungen beleuchten, gibt Karl Horst Schmidt (»Probleme der altgeorgischen und altarmenischen Bibelübersetzungen, S. 233-238), ein Thema, das auch Joseph Molitor in einer Reihe von Beiträgen für diese Zeitschrift behandelt hat.

Reinhard Stempel beantwortet die Frage »Armenisch *surb* 'heilig, rein': Erbwort oder Lehnwort« (S. 239-244) dahin, daß es sich um ein armenisches Erbwort mit der ursprünglichen Bedeutung »rein« handele.

Einen in Nubien gefundenen Text erörtert Rüdiger Unger: »Sunnarti-Fragment 203: Deutung und sprachliche Zuordnung« (S. 245-267). Während der Jubilar in zwei Veröffentlichungen die

Vermutung ausgesprochen hatte, daß das kleine Fragment, auf dem in jeder der sieben Zeilen nur wenige Buchstaben zu erkennen sind, einen koptischen Text enthalte, meint Unger, es sei Altnubisch. Er versucht eine Übersetzung, die natürlich sehr fragmentarisch bleibt; auch die Einordnung in eine Textgattung muß offenbleiben.

Dem dritten Teil der Festschrift, der mit »Ikonographie, Symbole und Archäologie« überschrieben ist, sind zahlreiche, auch farbige Abbildungen beigegeben. Stanisław Chojnacki behandelt »The Annunciation in Ethiopian Art. Its iconography from the 13th to the 19th century« (S. 281-351), Włodzimierz Godlewski »The Nubian Seraphim« (S. 367-371) und Marguerite Rassart-Debergh »Quelques croix kelliotes« (S. 373-385). Nicht zuletzt sei auf den Aufsatz von Piotr O. Scholz, des rührigen Mitherausgebers nicht nur der Festschrift, sondern auch der Reihe »Bibliotheca Nubica« sowie Schriftleiters der Zeitschrift »Nubica« hingewiesen, dessen ausführlicher Titel »Christlicher Orient und Irland. Bemerkungen zu möglichen Kontakten und einem möglichen religionskulturellen Austausch zwischem dem christlichen Orient und Irland, unter besonderer Berücksichtigung der insularen Buchmalerei« keine weitere Vorstellung erforderlich macht (S. 387-443). Angemerkt sei lediglich, daß ich unter den reichen Literaturangaben (hier insbesondere Fußn. 23) einen wohl etwas versteckt erschienenen Aufsatz vermißt habe: P. Paulsen, Koptische und irische Kunst und ihre Ausstrahlungen auf altgermanische Kulturen (Tribus. Jahrbuch des Lindenmuseums, Stuttgart, 1952/53, 149-187; Hinweis bei M. Cramer in OrChr 39, 1955, 145).

Obwohl die Aufsätze in der Festschrift — angesichts der großen Zahl von Mitarbeitern unvermeidlicherweise — an Umfang meist nur kurz sind, stellen sie gewichtige und interessante wissenschaftliche Beiträge dar. Das gilt auch für diejenigen, die hier nicht genannt werden konnten. Das auch äußerlich sehr ansprechende Buch ist nicht nur eine gelungene Festschrift, sondern als Band 1 auch ein verheißungsvoller Auftakt für die »Bibliotheca Nubica«.

Hubert Kaufhold

Religion im Erbe Ägyptens

Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig herausgegeben von Manfred Görg

(Ägypten und Altes Testament, Band 14)

1988. XX, 282 Seiten, br. DM 98,– (ISBN 3-447-02823-8)

Inhalt: ERNST BAMMEL, Das Judentum als eine Religion Ägyptens / WALTER BELTZ, Biblische und ägyptische Religionsgeschichte. Prämissen und Prädispositionen / OTTO BETZ, Die Bileamtradition und die biblische Lehre von der Inspiration / UGO BIANCHI, Omogeneità della luce e dualismo radicale nel manicheismo / MANFRED GORG, Neilos und Domitian. Ein Beitrag zur spätantiken Nilgott-Ikonographie / JOHANNES IRMSCHER, Berlin und die Koptologie / PETER NAGEL, Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus / DOUGLAS M. PARROTT, Eugnostos and „All the Philosophers" / GILLES QUISPEL, Anthropos and Sophia / WERNER STROTHMANN, Der Koheleth-Kommentar des Theodor von Mopsuestia / STEFAN TIMM, Der heilige Mose bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur Nachgeschichte alttestamentlicher Texte / WOLFHART WESTENDORF, Das leere Grab und der leere Stuhl / R. MCL. WILSON, Gnostic origins. An Egyptian connection? / JAN ZANDEE, Der androgyne Gott in Ägypten. Ein Erscheinungsbild des Weltschöpfers

Dorothee Renner-Volbach

Die koptischen Textilien im Museo Missionario Etnologico der vatikanischen Museen

(Eine Veröffentlichung der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz)

1988. 61 Seiten und 10 Tafeln sowie 1 Farbtafel, br. DM 64,–

Die 17 Fragmente werden hier erstmals publiziert. Sie sind ausführlich beschrieben und kommentiert und mit Maßangaben abgebildet.
Die Wirkereien bieten einen höchst informativen Ausschnitt aus dem vielfältigen Spektrum der spätantiken und koptischen Textilindustrie. Wie üblich stehen die Muster der Purpurwirkereien vorwiegend in antiker Tradition, während die Ornamente der Buntwirkereien, insbesondere die der hier gehäuften islamzeitlichen Wollwirkereien, starke orientalische Einflüsse zeigen, vielfach in Verbindung mit christlichem Gedankengut.
Da keine Fundortangaben vorliegen, erfolgen Datierung, Einordnung und Werkstattzuweisung allein nach stilistischen Kriterien in Parallelisierung mit vergleichbaren Stücken. Dabei ist es gelungen, das bisherige Raster der Klassifizierung und zeitlichen Zuordnung durch neue stilkritische Bezugspunkte zu verdichten bzw. zu modifizieren.

VERLAG OTTO HARRASSOWITZ · WIESBADEN